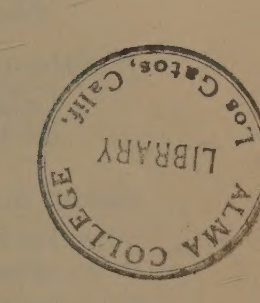
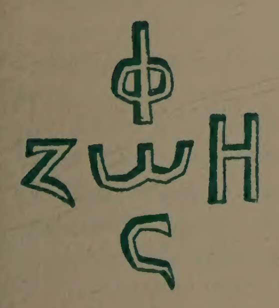
LVMIERE ET VIE



Les Pauvres



85

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome XVI Novembre-Décembre 1967 N° 85

L'Eglise des pauvres

« L'Eglise des pauvres » : l'expression est si souvent employée depuis Vatican II qu'elle en devient banale et risque de perdre sa saveur. Pour lui redonner toute sa force, sans doute convient-il de se demander qui sont et que sont les pauvres. C'est la question que nous nous sommes posée et à laquelle ce numéro de Lumière et Vie *tente d'apporter quelques éléments de réponse.*

Nous avons d'abord donné la parole aux économistes. Dans un premier article, Bernard Lecomte, animateur d'un centre de recherches sur l'aménagement du territoire, nous ouvre les yeux sur ce que sont les pauvres d'aujourd'hui. La pauvreté est loin d'être un phénomène marginal : elle frappe la majorité des peuples de notre monde et, même dans les nations dites développées, elle atteint des couches sociales importantes. De plus, la pauvreté ne saurait s'évaluer seulement en termes de ressources financières : les pauvretés biologique, culturelle, sociale, politique se conjuguent pour enfermer des populations et des groupes entiers dans une stagnation qui ne fait qu'accentuer leur impuissance. L'analyse objective des variations du niveau de vie dans le monde trouve sa conclusion dans un cri d'alarme : laisser l'économie à l'anarchie de ses dynamismes propres est un crime contre l'humanité.

*Mais comment lutter ? Jean-Marie Albertini, de l'équipe centrale d'*Economie et Humanisme, *recherche les orientations d'une stratégie efficace. Il ne dissimule pas que, pour combat-*

tre la persistance et l'extension de la pauvreté, des aménagements ne sauraient suffire ; seules une remise en cause des politiques économiques des pays riches et une reconversion profonde des idéologies qui les sous-tendent, sous l'inspiration d'un humanisme authentique, peuvent redresser l'évolution catastrophique des économies.

*Il s'agit de lutte, il s'agit de combat. Ces termes ne sont pas sans poser question à la conscience chrétienne. La théologie du développement ne risque-t-elle pas de rejeter dans l'oubli les béatitudes évangéliques ? C'est Edmond Blanc, théologien et économiste, lui aussi de l'équipe centrale d'*Economie et Humanisme, *qui analyse les différents aspects de cette question et montre que nulle mystique de la pauvreté ne saurait dispenser du combat pour la justice.*

Nous avons ensuite demandé à François Sanson, bien connu de nos lecteurs pour ses chroniques de disques, de réfléchir pour nous sur la façon de vivre aujourd'hui l'appel évangélique à la pauvreté.

Nous publions encore un texte signé par des évêques du Tiers Monde. Il est adressé à tous les chrétiens et nous croyons qu'ill mérite la plus large diffusion.

On trouvera enfin une chronique prolongeant celle que nous avons publiée dans le précédent numéro sur les mariages mixtes. René Beaupère fait le point après le Synode et la visite à Rome du patriarche Athénagoras.

Ce cahier termine le tome XVI de Lumière et Vie ; *les tables de l'année 1967 paraîtront avec le prochain fascicule. Nous vous prions d'excuser ce retard que nous nous efforçons de combler.*

Au cours de l'année 1968, pour laquelle nous adressons à tous nos lecteurs nos vœux les plus cordiaux, nous nous proposons d'aborder les thèmes suivants :

les malades,
« Il est descendu aux enfers »,
le langage et la foi,
sécularisation et « mort de Dieu »,
la ville.

LES PAUVRES D'AUJOURD'HUI

« Bien des chrétiens, écrit le cardinal Lercaro[1], parlent de la pauvreté et des pauvres comme s'il s'agissait d'un fait humain marginal, c'est-à-dire de quelque chose qui se présente parmi les hommes avec le caractère de l'exception... La réalité est différente... la condition de la pauvreté involontaire continue à être la condition humaine habituelle tandis que la condition de non-pauvreté, ou même de richesse constitue, dans l'ensemble de l'humanité, une condition peu fréquente sinon tout à fait exceptionnelle ». La pauvreté, les pauvres sont partout. Non seulement la majorité est pauvre, mais une bonne partie est dans la pauvreté absolue, la misère. De plus, pauvreté et misère vont en augmentant. Enfin, partout : cela signifie aux Indes comme à Paris, dans le monde occidental comme en Afrique[2].

Pour tenter de préciser le contenu de la pauvreté, il n'est pas inutile d'examiner les degrés de l'avoir et leur signification. Prenant l'échelle décrite par Joseph Hamel[3] comme point de départ d'analyse, nous distinguerons quatre degrés : la richesse, l'aisance, la pauvreté, la misère ; l'auteur les définit ainsi :

a) La *misère* est « la situation de ceux qui n'ont pas assez de ressources pour subvenir aux besoins qui s'imposent à tout être humain » ;

b) La *pauvreté* est l'état de « celui qui, dans son milieu, ne peut pas vivre au niveau commun et qui, sans manquer de

1. *Eglise et pauvreté*, Paris, Ed. du Cerf, 1965, p. 9-10.

2. Nous ne disposons d'aucune information sur la pauvreté dans les pays socialistes développés ou en Chine ; cette analyse ne concerne donc pas ces pays.

3. Dans *Les cahiers du droit*, n° 25, déc. 1951, p. 51.

l'essentiel, doit se refuser à s'accorder certaines satisfactions qui paraissent normales pour ceux parmi lesquels il vit » ;

c) L'*aisance* est caractérisée par des « ressources suffisantes pour que, dans son milieu, l'homme vive à la moyenne de ceux qui l'entourent, sans qu'il lui reste un superflu appréciable » ;

d) La *richesse,* enfin, est « la situation de celui qui, dans son milieu, possède une abondance des biens lui permettant de s'offrir très largement tous les superflus de son goût ».

Sans nous étendre, soulignons dès maintenant que seuls les trois derniers degrés (pauvreté, aisance et richesse) relèvent de la même échelle, celle de l'avoir, l'avoir se situant au-delà de la satisfaction des besoins essentiels. La misère n'est pas du même ordre que les précédentes ; elle est « non-avoir » de tout ou partie des biens fondamentaux.

Ces définitions serviront de points de repère à la première partie de cette analyse, consacrée à la description de la pauvreté d'aujourd'hui. Dans la deuxième partie, nous tenterons, en critiquant ces définitions, de dégager les traits caractéristiques de la pauvreté en 1967.

I. LES DIVERS PAUVRES D'AUJOURD'HUI

Pour plus de clarté, nous distinguerons, dans cette partie descriptive, la pauvreté dans les pays dits sous-développés et la pauvreté dans les nations dites riches.

1. LES NATIONS PAUVRES

« Les peuples de la faim interpellent aujourd'hui de façon dramatique les peuples de l'opulence ». Tel est le cri lancé par Paul VI dans *Populorum progressio ;* quels sont les peuples de la faim, quelle est cette « Pauvreté des Nations » ?

Pour répondre à la question : *Qui sont les peuples pauvres,* examinons le tableau ci-dessous qui indique la valeur des revenus de chaque nation, par habitant, en 1961, indicateur[4] que l'on peut choisir pour illustrer la *caractéristique économique* de la pauvreté.

4. Mesure discutable, certes, mais c'est encore la seule permettant la comparaison.

Echelle des revenus par habitant (en dollars)	Pays	Revenu par habitant (1961) (en dollars)	Population (en millions d'habitants)	Population en % du total
plus de 2.000	U. S. A. Canada	2.790 2.048	184 18	6,6 %
environ 1.500	Europe Occid. Océanie	1.513 1.492	17 212	7,5 %
de 500 à 1.000	U. R. S. S. Europe de l'Est (URSS exclue) Japon Afrique du Sud Europe Méridio.	986 825 613 598 501	218 97 94 16 118	17,7 %
de 200 à 500	Amérique latine et Amérique centrale	425	218	7,1 %
moins de 200	Chine communiste Asie* (Chine communiste et Japon exclus) Afrique (Afrique du Sud exclue)	167 154 164	710 923 244	61,1 %
			3.069	100 %

* Asie = Moyen Orient + Extrême Orient
Source : Statistiques officielles O. N. U. — Annuaire 1962

Si on admet que les pauvres sont ceux qui disposent de moins de ressources que les autres, on est d'abord frappé par le poids des nations pauvres et par l'importance de l'écart. Le poids : en 1960, 70 % de la population du monde est à classer dans le « Tiers-Monde », celui des peuples de la faim. L'écart : en 1960 il était estimé supérieur au rapport de 1 à 10. En d'autres termes, deux hommes sur trois disposaient, en moyenne, de dix fois moins de ressources que le troisième. Il est évident qu'il ne s'agit pas d'une différence de degré comme entre l'aisance et la richesse, ou même comme entre la pauvreté et l'aisance. Disposer de dix fois moins de ressources que son voisin, c'est exister à proprement parler dans un autre « milieu » que lui. D'un côté, les nations pauvres et misérables, de l'autre, les nations riches. En termes globaux, la

distinction entre peuples de la faim et peuples de l'opulence est juste.

Examinant la répartition géographique des nations pauvres, on constate qu'elles sont presque toutes situées en Asie, en Afrique, en Amérique du Sud, tandis que les nations riches sont situées en Europe, en Amérique du Nord et en Océanie ; la seule exception importante est celle du Japon. Il est admis que les régions tempérées (Europe, Amérique du Nord) ont présenté, du fait du climat et du peuplement, des chances de progrès technique plus élevées que les autres régions du monde.

Une pauvreté massive, un écart énorme, deux mondes géographiquement distincts, voici les traits actuels de la pauvreté des nations. Qu'en est-il de la pauvreté de demain ? Dans la génération à venir, elle ne peut que s'accroître, non seulement en valeur relative, mais parfois aussi en valeur absolue.

En valeur relative, l'écart ira croissant entre le groupe des nations pauvres et celui des nations riches : ces dernières devraient en effet développer leurs ressources à un rythme supérieur à celui des autres ; on a observé que l'écart entre le revenu de l'Indien moyen et celui de l'Américain du Nord, qui était de 1 à 15 en 1939, est passé de 1 à 35 vingt ans plus tard.

En valeur absolue, l'habitant des pays pauvres risque, dans quelques pays, d'être plus pauvre dans 20 ans qu'il n'est aujourd'hui : la croissance du revenu national devra en effet être très élevée pour compenser l'augmentation rapide de la population. Comme, dans bien des cas, elle risque d'être peu élevée, il arrivera souvent que le taux de croissance de la population soit supérieur au taux de croissance du revenu. En ce cas, la moyenne des habitants du pays deviendra plus pauvre.

Mais la pauvreté n'est pas qu'économique ; elle est biologique, culturelle, sociale. Les *caractéristiques biologiques* de la pauvreté des nations sont bien connues : alimentation insuffisante en quantité, ce qui signifie famine pour une partie de la population ; alimentation déséquilibrée avec carence de

tel ou tel produit, ce qui entraîne la malnutrition ; conditions mauvaises d'hygiène, d'alimentation en eau et de lutte contre les vecteurs de maladies (moustiques, etc). Ces carences entraînent un état de santé déficient pour tout ou partie de la population, avec, comme effet, une mortalité infantile élevée, puis le cortège de maladies, mais surtout une proportion importante de travailleurs inaptes ou plus ou moins handicapés, et généralement une faible productivité du travail. Ces caractéristiques biologiques sont mises en évidence par des indicateurs dont quelques-uns sont reproduits ci-après.

Indicateurs biologiques	Pays riches		Pays pauvres		
	France	U.S.A.	Chili	Ceylan	
Taux de mortalité infantile (1963) : enfants morts à moins d'un an pour 1000 naissances dans l'année	25,5	25,2	110	73,1 (1958)	Guatemala 92
Calories disponibles par jour et par habitant (1959 ou 1960-61)	2.940	3.120	1.570	2.150	Inde 1.860
Protéines animales (en grammes par jour)	52	65	26	9	Inde 6

Source : Annuaire statistique des Nations Unies 1965

En corrélation étroite avec les caractéristiques économiques, *le faible degré d'instruction* est un indice de la pauvreté des nations :

Pourcentage d'illetrés pour la population de 15 ans et plus		
U.R.S.S.	(1959)	1,5 %
U.S.A.	(1959)	2,2 %
Japon	(1960)	2,2 %
Mexique	(1960)	34,2 %
Inde	(1961)	71,2 %
Egypte	(1960)	80,5 %

Source : Statistiques UNESCO (1963)

Pourcentage d'étudiants dans l'enseignement supérieur par rapport aux jeunes de 20 à 24 ans	
Communauté européenne et Royaume Uni	14,2 %
Amérique Latine	3,3 %
Sud-Est asiatique	2,6 %
Afrique (au sud du Sahara)	0,4 %

Source : O.C.D.E.

Les faibles niveaux d'instruction ne sont pas seulement un indicateur de pauvreté ; ils sont des handicaps pour le rattrapage des pays riches. Ceci indique qu'on ne peut caractériser richesse et pauvreté des nations par la seule mesure des biens utilisables à un moment donné, ou des besoins satisfaits. Tout aussi important apparaît être la prise en considération de la *capacité intérieure de changement,* de la capacité à passer d'une situation pauvre à une situation moins pauvre. Cette capacité intérieure concerne différents domaines et en particulier celui de la disponibilité de main-d'œuvre qualifiée et de cadres, celui de l'investissement et celui de l'organisation sociale. Est potentiellement moins pauvre qu'une autre, à niveau de revenu par habitant égal, la nation qui forme des cadres dans des écoles professionnelles, celle qui a dépensé son revenu non seulement pour la consommation mais pour mettre en place des équipements de production, celle qui dispose enfin d'une organisation sociale favorable au développement et d'un appareil gouvernemental et administratif compétent.

Il faut le dire, la capacité intérieure de changement est le plus souvent très faible. La pauvreté effective se conjugue alors avec une impuissance de la nation pauvre à progresser. Cette surpauvreté est le plus souvent due à des facteurs socio-politiques. Dans une nation pauvre, chacun n'est pas pauvre, il existe presque toujours une minorité de riches, souvent de très riches. Cette minorité est, sauf exception, au pouvoir ; pour elle, la pauvreté de la nation, c'est la pauvreté des autres. Le sous-développement est à proprement parler la source de la richesse ou de la sécurité de cette minorité. Que cette richesse soit de terres (ainsi au Chili où, en 1962, 2,2 % des propriétaires possédaient 73,2 % des surfaces), de revenus (15 % de la population du Moyen Orient dispose de 70 % du revenu) ou d'organisation (en Afrique noire de l'Ouest, pour les fonctionnaires, classe privilégiée) elle permet à un groupe minoritaire de faire obstacle aux modifications économiques et sociales nécessaire pour permettre le changement.

La pauvreté des nations pauvres est enfin caractérisée par *leurs relations avec les pays riches.* Ceux-ci exercent sur les

premiers une *domination* qui, par bien des aspects, contribue à maintenir les pays pauvres dans leur pauvreté.

Les pays pauvres sont dominés, d'abord au plan économique, c'est-à-dire que, de leurs faibles ressources, ils ne peuvent faire l'emploi le meilleur pour eux. Ils sont forcés de s'intégrer à des *échanges commerciaux* dirigés par les nations riches et qui profitent d'abord à celles-ci. A travers le commerce international, les nations riches perpétuent la spécialisation des pays pauvres dans la production et l'exportation de matières premières aux cours irréguliers et toujours moins rémunérateurs (et moins moteurs pour le progrès) que la production et l'exportation de produits manufacturés. A l'inverse, les pays riches tentent de fermer leurs marchés intérieurs à la pénétration des produits élaborés en provenance des pays pauvres, et même peu à peu de se passer de l'importation de matières premières en créant des produits de substitution. Comme, pour les pays pauvres, l'exportation est souvent une activité essentielle (alors qu'elle n'est souvent que marginale pour les pays riches), le pouvoir de discussion des pays pauvres est faible. Enfin, comme, entre eux, ils produisent souvent les mêmes produits, c'est un jeu pour les quelques pays riches de veiller à ce que les pays pauvres se concurrencent[5].

De plus, un phénomène nouveau apparaît dans les relations commerciales internationales : auparavant, à cause des besoins de matières premières, les pays riches étaient « intéressés » par les pays pauvres ; dans l'avenir, il n'est pas sûr que les pays riches ne soient pas de plus en plus coupés des pays pauvres et ne commercent que très peu avec eux. On passerait ainsi de la domination à l'exclusion.

La domination économique s'exerce aussi à travers les *flux de capitaux :* pour augmenter leur capacité interne de progrès les nations pauvres ont un besoin de capitaux qui dépasse leurs faibles disponibilités. Que ce soit sous forme d'aide publique

5. Voir à ce sujet J.-M. ALBERTINI, *Les mécanismes du sous-développement*, Paris, Ed. Ouvrières, 1967.

ou à travers des investissements effectués par des entrepreneurs privés étrangers, les nations riches sont seules à pouvoir leur apporter ce complément. Dans les pays les plus pauvres, l'apport extérieur est quasi seul à créer de nouveaux moyens de production ; ces pays sont entièrement dépendants des pays riches. L'aide qui leur est apportée peut alors, sans entrave, être utilisée à des fins souvent étrangères à la lutte contre la pauvreté : investissements militaires à l'étranger, aide financière liée à l'achat de biens produits dans le pays « donateur » et investissements de production pour tel ou tel produit utile au seul pays riche. Parallèlement, dans ce domaine des capitaux, on observe aussi le mouvement de recul, d'abandon du monde pauvre, observé pour les relations commerciales : la proportion du revenu national des pays riches consacrée à l'aide — elle était de 0,85 % en 1965 pour le monde occidental — tend depuis quelques années à décroître. Là aussi, les pauvres deviennent étrangers aux riches.

Enfin, à ces dominations économiques correspond une domination *culturelle* et une domination *politique*. Pauvres en biens matériels, en capacité de production, en capitaux, les pays pauvres — sauf la Chine communiste, peut-être — sont tous en voie d'être dépossédés de leurs propres cultures et quasi-privés de leur indépendance politique.

La perte de liberté politique est un phénomène tellement évident qu'il suffit de le rappeler. Soulignons cependant le vice majeur de ces dominations : celui d'empêcher *l'unité entre les nations pauvres,* unité absolument nécessaire pour leur progrès. Toute division entre les nations pauvres accentue leur pauvreté.

Plus fondamentale encore apparaît l'appauvrissement d'ordre culturel. Roland Colin l'exprime ainsi : « Dans la société traditionnelle... faire un homme, c'est lui faire parcourir les nombreux degrés d'initiation au long desquels il acquerra la connaissance complète d'une certaine vision du monde, et c'est par là qu'il atteindra le bonheur : connaisssance de l'univers et intégration harmonieuse dans une structure sociale cohérente

et intelligible. Mais ce modèle culturel traditionnel est de plus en plus rogné, grignoté, fissuré par les influences extérieures : d'autres modèles culturels ont fait irruption dans le champ social et la contradiction s'est installée. Nous avons là une des marques les plus lourdes du sous-développement. Plus grave que la pauvreté matérielle est la contradiction des données de cultures, il faudrait dire le conflit aigu entre, d'une part, une culture étrangère porteuse de la science et de la technique modernes, donc des éléments indispensables au développement ; et d'autre part, une culture enracinée dans l'homme, porteuse de ses valeurs vivantes, mais liée à une conception archaïque et statique de l'univers. C'est là le drame profond plus que la modicité des ressources »[6].

C'est dans cette contradiction culturelle que se fait, pour beaucoup d'hommes des pays sous-développés, *le passage de la pauvreté à la misère.* Ce passage se traduit au plan des groupes par la transformation de sociétés, pauvres, certes, mais dominant leur propre pauvreté, en agglomérats d'hommes dominés par leur misère. Il s'effectue par un double processus d'ordre culturel et d'ordre économique. Tout d'abord, l'apport de techniques nouvelles au sein des collectivités traditionnelles modifie les habitudes de consommation et rend partiellement caducs les modes de relations sociales existant entre les membres de la collectivité. De plus, la scolarisation et l'impact des moyens modernes d'information met l'homme des pays pauvres au courant des modes de vie et des modes de consommation de l'homme des pays riches. Les besoins traditionnels se modifient et, plus généralement, les consommations changent à un rythme très rapide. Mais, par contre, l'évolution des moyens de satisfaire ces nouveaux besoins ne suit absolument pas le même rythme que l'évolution des besoins eux-mêmes ; le déséquilibre est croissant entre les nouveaux besoins ressentis comme essentiels et les ressources ne progressant que lentement ; ainsi tel homme qui se

---

6. Dans *La pauvreté, des sociétés de pénurie à la société d'abondance,* Recherches et Débats 49, Paris, Arthème Fayard, 1964, p. 115

considérait et était considéré comme aisé dans la société traditionnelle se situe désormais comme pauvre dans la société nouvelle. Cette dévalorisation de ce que possédait l'homme pauvre jusqu'alors est ressentie plus profondément encore aux niveaux culturel et social. L'influence des modèles des pays développés désagrège les civilisations traditionnelles. L'apport des « techniques » du monde moderne véhicule avec lui des schémas culturels et des types d'institutions qui se plaquent sur les civilisations en cours de transformation et masquent aux yeux des hommes les valeurs qui étaient leurs jusqu'ici. Pour l'individu, cette désagrégation se traduit par une véritable perte de soi. La pauvreté matérielle était encore supportable pour celui qui était intégré à une société dont il comprenait le sens, tandis que le sentiment d'être pauvre au sein d'une société qui n'a plus de sens est ressenti comme une véritable misère.

Cette misère est de plus en plus présente dans les pays pauvres ; elle est en particulier le lot de centaines de milliers de *migrants* qui abandonnent les campagnes pour venir vers les villes. Leur aspiration est de quitter un mode de vie qui ne leur paraît plus supportable. Ils espèrent, venant en ville, trouver les conditions (emploi, logement, apprentissage des techniques) qui leur permettront d'accéder au mode de vie qui les fascine : celui des élites riches. En fait, ils ne trouvent dans les villes à la croissance trop rapide (Abidjan, en Côte-d'Ivoire, a un taux de croissance de 13 % par an, c'est-à-dire deux fois plus rapide que celui de la région parisienne) ni emploi ni logement digne. Là encore, la mise en place de nouveaux moyens de production se fait à un rythme infiniment moins rapide que la diffusion de nouvelles aspirations de consommation et de vie sociale. Ces migrants vivent alors en parasites, prêts à imiter la civilisation de la consommation, mais ne disposant d'aucun des moyens normaux pour cela et bien souvent ne disposant pas même du nécessaire. Ils sont proprement dans la misère. Etant donné le rythme très lent d'augmentation de la productivité dans les campagnes et les difficultés rencontrées par

les nations pauvres pour créer leur potentiel industriel dans les villes, il est certain que la pauvreté des déracinés urbains ne peut, dans la génération qui vient et peut-être pour plusieurs générations, que croître, apportant la misère pour la très grande majorité d'entre eux.

2. *LA PAUVRETE DANS LES NATIONS RICHES*

Au sein des nations développées, des pauvres existent. Qui sont-ils ? Quelles sont les formes de cette pauvreté que l'on appelle « *résiduelle* », bien qu'elle ne semble pas en voie de disparaître ?

Ne disposant pas de données sur les sociétés socialistes riches, nous ne présenterons que deux analyses de la pauvreté dans les pays occidentaux : les Etats-Unis et la France.

Aux Etats-Unis

Sous l'impulsion initiale de J. F. Kennedy, les Etats-Unis ont voté en 1964 une loi pour « mobiliser les ressources humaines et financières de la nation afin de combattre la pauvreté aux Etats-Unis ». Afin de pouvoir connaître quels étaient les pauvres, l'administration américaine a choisi le critère du revenu monétaire annuel. Ont été considérés comme pauvres en 1964 les familles disposant d'un revenu monétaire annuel de moins de 3 000 dollars et, pour le cas des individus isolés, ceux disposant d'un revenu annuel de 1 500 dollars (1 dollar = 5 f. environ).

J.-M. Chevallier estime que « pour une famille de quatre personnes, un budget de 3 000 dollars aux Etats-Unis se décompose de la façon suivante : 1 000 dollars de nourriture (soit 5 dollars par personne et par semaine), 800 dollars de logement, chauffage, électricité ; il reste donc 1 200 dollars pour l'habillement, les soins médicaux, les transports, les assurances, les fournitures scolaires, les loisirs et autres besoins personnels. Sachant ce que sont les prix américains, on peut affirmer que cette famille ne mangera de la viande que deux ou trois fois par semaine, ne pourra pas s'offrir de vacances,

renouvellera très rarement son habillement et n'aura guère de loisirs »[7].

L'administration américaine a estimé qu'en 1962, près de 35 millions de personnes aux Etats-Unis vivaient en état de pauvreté. En d'autres termes, une famille américaine sur cinq était considérée comme pauvre.

Des analyses statistiques ont permis de repérer quelles étaient les catégories de population parmi lesquelles l'on trouvait le plus de familles pauvres. Ces caractéristiques sont les suivantes : d'abord l'origine ethnique : il y a plus de pauvres parmi les familles noires que parmi les familles blanches et, dans ces dernières, ce sont les familles d'origine étrangère (portoricaine ou mexicaine) qui présentent le plus de cas. Par contre, les familles d'origine chinoise ou japonaise sont rarement pauvres. Ensuite, est soulignée l'importance de l'âge et en particulier de l'âge du chef de famille, surtout en ce qui concerne les familles blanches. De même, a été mis en évidence l'importance du nombre de familles pauvres parmi les familles dont le chef de famille est une femme seule (49 % de ces familles, aux Etats-Unis, sont pauvres) et parmi les familles nombreuses, sans cependant en conclure que la taille de la famille soit une cause de pauvreté. On peut dire « que le nombre d'enfants aggrave une pauvreté déjà existante, mais n'est pas en lui-même une cause de pauvreté ». L'analyse a mis en évidence l'importance des facteurs d'éducation et d'emploi : 65 % des familles pauvres ont un chef de famille qui a suivi moins de douze ans de scolarité alors que ces familles ne représentent qu'un peu plus de la moitié des familles américaines. On a observé que le taux de chômage des hommes qui ont abandonné l'école avant d'avoir leurs neuf années de scolarisation est deux fois plus élevé que celui de ceux ayant accompli une scolarité normale. Le chômage est lui-même une cause importante de pauvreté,

---

7. *La lutte contre la pauvreté aux Etats-Unis*, étude ronéotypée publiée sous l'égide du Bureau de Recherches et d'Action Economiques, 24, rue de Léningrad, Paris-8me. Cette étude fournit la base des indications données ici.

bien que l'assurance-chômage américaine soit relativement bien organisée.

La même analyse fait remarquer que la plus grande partie des pauvres des Etats-Unis vivent dans des zones bien déterminées, qu'on a pu appeler des « poches de pauvreté », caractérisées en général par un taux de chômage élevé, par une insuffisance des infrastructures (routes, écoles, habitat) et par l'insuffisance des ressources naturelles. Ainsi la moitié des pauvres des Etats-Unis habitaient en zone rurale (localités de moins de 2 500 habitants) et il a paru significatif « que la moitié de ces familles aient un chef de famille dont la mobilité professionnelle est quasi nulle, soit en raison de l'âge, soit en raison de l'absence de formation professionnelle ou un quelconque handicap physique ». Enfin, on observe que 90 % des familles de migrants ruraux qui s'embauchent saisonnièrement dans différentes régions agricoles sont à classer parmi les familles pauvres. En ville, les quartiers pauvres sont souvent nettement séparés des quartiers riches, aussi bien ceux qui sont habités par des noirs que ceux qui sont habités par des pauvres blancs. Ils sont le plus généralement situés au centre des villes, où se trouvent d'abord les ghettos noirs, entourés de quartiers réservés aux pauvres de race blanche.

Si l'on examine les causes les plus apparentes de la pauvreté aux Etats-Unis, on souligne l'insuffisance de la formation scolaire et professionnelle ainsi que la ségrégation raciale et l'insuffisance du système de sécurité sociale. Il faut mettre en évidence l'insuffisance de la formation, car c'est un phénomène cumulatif, en ce sens que les enfants de familles pauvres ont peu de chance de bénéficier d'une éducation normale.

En France

Peut-être pouvons-nous tenter une appréciation de l'échelle de l'avoir (misère - pauvreté - aisance - richesse) appliquée aux Français en nous référant aux analyses statistiques faites par les experts[8] pour l'année 1965. Les experts ont tenté de

8. Analyse INSEE-CREDOC rapportée par G. Mathieu dans *Le Monde* du 8 nov. 1965.

mesurer le revenu global par famille, pour l'année 1965, revenu global signifiant toutes les rentrées monétaires, y compris les allocations familiales et autres prestations, de toutes les personnes travaillant dans la famille, et l'éventuelle part d'autoconsommation (jardin, etc.). Malheureusement, ces estimations n'ont pu être établies que pour les seules familles non agricoles, c'est-à-dire qu'elles concernent environ 13 millions de ménages sur un total d'environ 15 millions, en France, à cette époque.

Niveaux de revenus mensuels des familles françaises non-agricoles (année 1965)		Essai de classement	
pourcentage des familles (non-agricoles)	Revenu mensuel global	Degrés de l'avoir	pourcentage des familles (non-agricoles)
11 %	moins de 432 f.	Misère	11 %
13 % 17 %	de 432 à 864 f. de 864 à 1.266 f.	Pauvreté	30 %
20 % 21 %	de 1.266 à 1.728 f. de 1.728 f. à 2.592 f.	Aisance	41 %
13 % 5 %	de 2.552 à 4.320 f. plus de 4.320 f.	Richesse	18 %
100 %	Source : INSEE-CREDOC		100 %

Première constatation : l'écart entre la moyenne des plus bas revenus et la moyenne des plus hauts revenus est de 1 à 10. Il existe donc bien des très riches et des très pauvres.

Deuxième constatation : 11 % des familles, en 1965, disposaient de moins de 432 f. de revenus par mois. Ce très faible niveau de revenus, nous avons cru devoir le classer dans la catégorie « misère » ; cette catégorie concernerait, dans l'hypothèse retenue, 1,4 millions de familles françaises à l'heure actuelle. 30 % des familles disposaient d'un revenu mensuel compris entre 432 f. et 1 266 f. Nous proposons de classer ces 5 millions de familles dans la catégorie de

« pauvres ». Ceci admis, on doit considérer que plus de 40 % de la population française est pauvre (en effet, la moyenne des revenus des familles agricoles est de beaucoup inférieure à la moyenne de celles des Français). Selon le classement proposé, en 1965, plus de 4 familles françaises sur 10 sont pauvres et une famille française sur 10 est dans la misère.

D'autres analyses statistiques permettent de préciser les caractéristiques de l'inégale distribution de l'avoir entre les Français. Ainsi, on notera l'influence géographique : en moyenne, le revenu d'un ménage parisien était, en 1962, trois fois plus élevé que le revenu d'un ménage habitant dans une commune rurale. De même, le salaire moyen mensuel d'un ouvrier dans la Seine (1 075 f.) était près de deux fois plus élevé que le salaire moyen d'un ouvrier dans le Gers (575 f.). Le tableau suivant indique qu'un exploitant agricole disposait en 1962 d'un revenu annuel près de 10 fois inférieur à celui d'un cadre supérieur.

Revenus annuels moyens des Français en 1962

Catégorie socio-professionnelle des chefs de ménage	Par ménage (en francs)	par personne (en francs)
Exploitants agricoles	4.030	1.015
Salariés agricoles	5.796	1.546
Ouvriers	9.635	2.705
Inactifs	6.328	3.087
Employés	11.324	3.775
Cadres moyens	18.035	5.566
Professions indépendantes	19.383	5.738
Cadres supérieurs	33.769	9.303
Source : INSEE ‖ Moyenne	10.823	3.481

Ces chiffres indiquent très grossièrement l'importance de la pauvreté dans la société française et les grandes lignes des disparités. Analysant les pauvres et les pauvretés dans les « sociétés riches », divers auteurs [9] indiquent à grands traits quels sont les pauvres que recouvrent ces statistiques. Il semble qu'on puisse les regrouper en quatre catégories : les

9. Dans *Economie et Humanisme*, n° 174, mai-juin 1967.

travailleurs faiblement rémunérés, les chômeurs, les personnes âgées et enfin les personnes handicapées.

Les *travailleurs faiblement rémunérés* sont d'abord les exploitants agricoles et en fait ceux dont les exploitations sont trop petites pour assurer un revenu normal.

Cette constatation est évidente quand on analyse le tableau ci-dessus, puisqu'un exploitant agricole français, en 1962, avait en moyenne un revenu annuel deux fois inférieur à celui d'un ouvrier. Dans cette catégorie figurent ensuite les migrants étrangers. On estime qu'au 31 décembre 1965, près de 2 500 000 étrangers travaillaient en France. Ces travailleurs sont employés pour des métiers que la main-d'œuvre française veut de moins en moins exercer, en particulier des postes de main-d'œuvre non qualifiée dans les travaux publics, le bâtiment, la voirie, etc. « La France importe, comme les autres pays développés, un contingent de « plus pauvres » pour exercer des métiers soit peu rémunérateurs, soit jugés déshumanisants. Ceci délimite un nouveau sous-prolétariat, séquelle impitoyable des économies urbaines » [10]. De même, il faut situer ici les travailleurs peu payés qui sont chefs de famille et, en particulier, les femmes, dont on sait que le salaire moyen est nettement inférieur au salaire des hommes.

Le *chômage* est un phénomène bien peu analysé et l'on ne dispose pas de chiffres donnant une idée de son importance exacte. On sait cependant que les demandes d'emplois sont de plus en plus nombreuses et qu'elles étaient, en février 1967, de près de 200 000. On sait aussi que le chômage affecte en particulier un certain type de population et que pour une partie importante de celle-ci le risque est grand de voir le chômage devenir permanent.

A cette catégorie se rattache depuis quelques années le sous-emploi des cadres, d'autant plus significatif que jusqu'ici personne n'aurait pensé à classer ceux-ci parmi les candidats

10. P. M. de la GORCE, *La France pauvre*, Paris, Grasset, 1965, p. 252

à la pauvreté. On estime cependant qu'à partir d'un certain âge (qui peut, dans bien des cas, commencer entre 35 et 40 ans) un cadre éprouve plus de difficultés que les autres catégories socio-professionnelles pour se reclasser, même s'il admet une rémunération nettement inférieure à celle qu'il avait.

Les *personnes âgées* (en 1965, 12 % de la population totale française avait 65 ans) font partie de la population qui, à l'heure actuelle, n'est pas encore complètement touchée par les régimes de prévoyance sociale, ce qui provoque des centaines de milliers de situations de misère économique. En plus de ces insuffisances de ressources, les personnes âgées présentent les caractéristiques de pauvreté dans le domaine culturel et surtout dans le domaine des relations sociales. Elles sont trop souvent mises à l'écart de la société, dont on a pu dire qu'elle était féroce pour les anciens (Sauvy).

Enfin, les *personnes handicapées* sont particulièrement vulnérables à la pauvreté : invalides de guerre ou du travail, accidentés (en particulier de la route et du travail), ainsi que les malades handicapés, enfants infirmes, enfants inadaptés. On estime qu'en 1965, la France comptait 1 721 000 handicapés.

II. LES CARACTÉRISTIQUES DE LA PAUVRETÉ D'AUJOURD'HUI

Notre réflexion partira de la définition de la pauvreté donnée par J. Hamel pour la critiquer à la lumière des conditions actuelles (celle du changement permanent et de la lutte pour le plus-avoir). Nous montrerons ensuite la distinction fondamentale à établir entre pauvreté et misère et les voies de passage de l'une à l'autre. Enfin, sera indiquée la nécessité de dépasser la notion du plus-avoir pour rejoindre celle du plus-être.

La pauvreté et le plus-avoir

Reprenons l'hypothèse de départ selon laquelle la pauvreté est l'état de celui qui, « dans son milieu, ne peut pas vivre au

niveau commun, sans cependant manquer de l'essentiel », l'aisance représentant l'état « normal », et la richesse signifiant l'accès au superflu.

Les notions d'essentiel, de niveau commun et de milieu — caractéristiques des définitions proposées — indiquent que pauvreté, aisance et richesse sont des notions *relatives :* dans un milieu donné, il est possible de mesurer les degrés de l'avoir et donc de classer au moins les deux degrés extrêmes ; seront considérés comme pauvres ceux ne disposant pas des biens jugés normaux (niveau de revenu, tel bien jugé significatif, tel niveau culturel, tel degré de pouvoir), et comme riches ceux qui peuvent s'offrir tel ou tel bien jugé superflu pour la masse des autres. A condition que l'on s'entende sur le contenu de ce qui est normal et de ce qui est superflu, il est possible d'établir des échelles et des répartitions entre les riches et les pauvres et, par différence, d'obtenir la catégorie dite aisée.

Mais comment définir le normal dans une civilisation dite de consommation ? Existe-t-elle pour quelque bien (matériel ou non) cette norme de satisfaction qui définirait l'aisance ? Le « normal » ne devient-il pas immédiatement insuffisant à celui qui l'acquiert, et ceci du fait même de cette acquisition ? Ce que je possède n'est-il pas de moindre valeur aussitôt possédé, et ne suis-je pas en permanence pauvre de ce que je voudrais déjà posséder ? Tout nous porte à considérer aujourd'hui comme normaux des biens que nous jugions, hier, superflus, et que, demain, nous jugerons essentiels, vitaux. Car, non seulement le plafond de l'échelle proposée ne peut être fixé, mais encore sa base — les besoins essentiels — n'est pas sûre. Peut-on désormais, dans un pays comme la France, appeler bien non essentiel la possession d'une voiture particulière, dans une société où la réduction de la production d'automobiles entraînerait des conséquences sur le niveau de vie de toute la population, par des réactions en chaîne sur la consommation d'essence, la fabrication des routes, la rentrée des impôts, etc. ? Ainsi, on doit reconnaître que ce dépla-

cement incessant de la base et du sommet de l'échelle de l'avoir est un phénomène fondamental : « Aujourd'hui la cohérence du système implique non seulement que la masse participe à la fonction de consommation, mais qu'elle le fasse aussi intensément et continûment que possible. Non seulement qu'elle sursature ses besoins vitaux, mais aussi qu'elle s'engage, se compromette, au sens fort du mot, dans l'usage, l'usure, la destruction et le renouvellement des biens non essentiels »[11]. Non essentiels si l'on considère les stricts besoins de survie individuelle, beaucoup des faux-biens sont devenus essentiels à la collectivité, car ils sont les sous-produits de la production ; si celle-ci venait à ne plus augmenter, les difficiles équilibres de l'emploi seraient modifiés entraînant chômage et... pauvreté. Ainsi, psychologie d'insatisfaction permanente (entretenue vigoureusement par la publicité)... et exigences de l'économie nationale se conjuguent pour maintenir le dynamisme de la consommation.

Le plafond de ce qui est considéré par un milieu donné comme normal ne cessant de fuir en avant, existe-t-il des gens aisés qui se jugent tels ? On peut en douter et conclure avec André Gorz : « Peu importe la platitude, la vanité, l'indigence d'un modèle social, ce qui importe, c'est que, puisqu'il est le modèle et puisque ses attributs ne sont pas considérés comme un luxe, mais comme la règle, il y a aujourd'hui plus de pauvres que jamais, et que ceux-ci sont plus pauvres que jamais »[12].

En effet, si le modèle social à atteindre est désormais le même pour tous, quels que soient les niveaux de ressources, et que ce modèle est celui de l'acquisition des biens superflus, c'est-à-dire celui du riche, alors sont pauvres et se sentent tels tous ceux, et ils sont la *quasi totalité* de la population du monde, qui ne disposent pas des ressources nécessaires pour couvrir les besoins qu'ils jugent insatisfaits.

---

11. Jean BABOULÈNE, « Croissance économique et aliénation sociale », dans *La pauvreté, op. cit.*, p. 122.
12. *Les Temps Modernes*, n° 196-197, sept.-oct. 1962, p. 389.

Du fait même, s'introduisent des distorsions dans la satisfaction prioritaire des besoins essentiels ; on consommera ce qui vous classera comme riche aux yeux des autres, quitte à se priver de biens cachés plus utiles. A la limite, la société devient « une » au plan des désirs, même si elle reste très disparate au plan des ressources. Quels que soient les milieux, le normal n'est plus jugé en fonction d'un milieu donné, mais en référence à un modèle unique, lui-même en constante modification vers le plus-avoir.

Cette dernière constatation montre le caractère relatif de la notion de « milieu donné » pour apprécier les degrés de l'avoir. La rapidité des moyens de communication et la diffusion universelle des idées et surtout des images permettent à chaque homme d'observer ce que consomment les autres ; « ceux parmi lesquels on vit », c'est désormais le monde entier. L'éveil de désirs nouveaux et, parallèlement, la normalisation des consommations — le système ne peut bien fonctionner que si chacun se plie aux modes de consommation de masse — atteindra bientôt l'ensemble du monde. Chacun tend à avoir-plus, à avoir-comme-les-autres. Cette recherche du plus-avoir est celle de chacune des nations, de chacun des groupes humains aujourd'hui. Mais elle n'est pas couronnée de succès pour tous ; plus encore, l'échelle est ascendante pour les uns, descendante pour d'autres. Il y a, encore, des pauvres parmi nous. Il est possible que, dans l'avenir, la pauvreté d'une grande partie des nations augmente, rendant illusoire la réussite matérielle des autres. Car les conditions mêmes de la croissance économique, c'est-à-dire, par bien des aspects, de la lutte contre la rareté, créent des pauvres. « La croissance suppose le changement, donc la mobilité des statuts sociaux. Elle ne progresse qu'en décrétant la sénescence et l'abandon des structures qui ne lui conviennent plus. Elle démobilise donc, en conséquence, des contingents de laissés pour compte »[13]. Victimes du changement : les cultivateurs aux exploitations trop petites, des

13. Jean BABOULÈNE, *art. cit.*, p. 127.

pays riches comme des pays pauvres, les ouvriers hautement qualifiés dont l'expérience professionnelle n'est plus prisée du fait de l'automatisation, les cadres qui n'ont pu se perfectionner et qui sont sans emploi à quarante ans, la population de régions entières, comme le Nord et la Lorraine.

Refuser ces changements du seul point de vue de la lutte contre la pauvreté, serait aussi vain que de nier la misère qu'ils engendrent. Cette même région du Nord, si elle ne modifie pas ses structures industrielles sclérosées, connaîtra un appauvrissement encore plus général et moins réversible. « Le progrès économique est destructeur de structures où des hommes avaient acquis un statut. On ne peut l'arrêter, c'est bien connu. Il n'y a pas d'alternative dans la stagnation. Toutes les lettres d'évêques ne remettront pas du charbon dans une mine épuisée. Il faut donc que des situations collectives meurent pour que s'y substituent d'autres situations *collectivement* plus avantageuses. Mais qu'on ne dise pas qu'il n'y a pas de morts »[14].

Pour A. Birou, « à admettre les choses comme elles marchent et à accepter les forces comme elles jouent, l'hypothèse d'une croissance de l'inégalité est plus que vraisemblable... pauvreté et richesse n'étant que les deux facettes d'un même phénomène global : le processus agissant sur le monde entier, d'une industrialisation très inégalement répartie et dont les uns bénéficient tandis que les autres en pâtissent »[15]. Cette *concentration,* non seulement de la richesse mais de la capacité à progresser, en certains points privilégiés du monde et pour certains groupes sociaux est un phénomène essentiel à l'heure actuelle. Il est observable aussi bien à l'échelle des continents entre les nations, qu'entre les diverses régions d'une même nation, entre la grande ville et la petite ville, la petite ville et la campagne. La capacité se concentre ; capacité appelle capacité. L'économiste parlera

---

14. *Id., ibid.,* p. 125.
15. Dans *Développement et Civilisations,* n° 16, déc. 1963.

d'accumulation et de pôles de développement. Est-ce un mécanisme économique et même plus qu'économique, inéluctable ? Peut-on mieux répartir les richesses, les moyens de produire, les capacités de progrès ? Certes, on « aménage », mais connaît-on les moyens de renverser le courant sans le tarir ? A voir les milliers d'universitaires des pays pauvres qui migrent vers les laboratoires et centres de recherches des pays développés, on peut douter des possibilités de renverser ce courant au sein du système politique et économique d'aujourd'hui. Au sein d'autres systèmes, ce n'est même pas certain. Pour beaucoup d'économistes, l'inégalité est non seulement rançon, mais facteur de progrès. Pour d'autres, les conséquences de cette inégalité croissante seront suffisamment absurdes pour que le système soit forcé de se modifier. Au fond, que sait-on de la régularisation du progrès ?

Les phénomènes de concentration ne sont pas seulement d'ordre géo-économique, mais aussi d'ordre culturel et social. « Il est établi... qu'un retard caractérise encore la participation objective des ouvriers à la vie culturelle de la collectivité nationale »[16]. Ce retard ne se résorbe pas, dans les sociétés riches, aussi automatiquement que laissait l'espérer la généralisation de l'enseignement primaire. On sait que l'accès à l'enseignement supérieur pour les jeunes issus de milieux sociaux peu aisés n'est pas seulement limité par le niveau de revenu mais surtout par le niveau culturel des parents. On peut parler d'héritage culturel et d'une inégalité radicale des chances de réussite scolaire, inégalité qui n'a rien à voir avec l'intelligence des enfants pauvres, mais qui découle du manque-à-connaître que constitue pour le jeune l'apprentissage de la vie et du savoir dans un milieu culturellement pauvre. D'autant plus contraignantes sont ces conditions de départ que les méthodes et les institutions pédagogiques des sociétés modernes sont faites par et pour les milieux aisés et tendent à renforcer les chances des « héritiers »,

---

16. R. KAES, « Représentations ouvrières de la culture », dans *Economie et Humanisme*, n° 174, mai-juin 1967, p. 72.

pour reprendre une expression heureuse (Bourdieu et Passeron). Or, de plus en plus, dans les sociétés bureaucratiques, les chances d'accéder au pouvoir, de faire carrière ou même d'avoir un emploi dépendent du niveau de formation. Disposer de moins de ressources culturelles que celles utilisées par les autres membres de la société, ceci signifie, pour la majorité des pauvres, s'enfoncer dans une pauvreté plus grande, creuser l'écart.

Ce risque d'appauvrissement continu est plus net encore si l'on s'attache non plus à l'acquisition de connaissances par la scolarisation, mais à l'intensité de la participation des pauvres à la vie sociale. Dans ce domaine, il apparaît que « ceux qui reçoivent le moins, critiquent le moins, inventent le moins »[17] L'infériorité culturelle ne sera pas sans résonance sur la capacité à changer, sur l'aptitude à la mobilité et de là sur la réussite et l'accès à l'aisance. Si l'on observe que la mobilité (professionnelle, sociale, géographique) est désormais une condition de la promotion personnelle et du progrès collectif, les pauvres sont culturellement handicapés ; leurs bagages intellectuels sont minces alors qu'ils représentent la plus « mobile » des ressources. Leur attachement aux métiers traditionnels, aux relations de voisinage, au logement, au quartier est d'autant plus fort qu'ils savent n'en pouvoir changer sans risque d'y perdre. D'y perdre quoi ? Peut-être craignent-ils de quitter leur état de pauvres insérés dans une société qu'ils connaissent, pour un état nouveau qu'ils pressentent comme susceptible de les rendre plus misérables. Qu'est-ce donc que le passage de la pauvreté à la misère ?

Misère et pauvreté

Misère et pauvreté ne sont pas du même ordre.

La pauvreté est relative ; elle se mesure par rapport à la norme usuelle d'un groupe donné à un instant donné. Est pauvre celui qui n'atteint pas le niveau jugé normal pour

17. *Id., ibid.*, p. 73.

la société dans laquelle il vit ; aux Etats-Unis, l'expression en termes de revenu de ce niveau a été fixée, en 1961, à 3 000 dollars par an pour une famille ; est ainsi considérée comme pauvre dans ce pays une famille qui serait jugée très aisée au Sénégal, par exemple, où le revenu « normal » d'une famille n'atteint pas 1 000 dollars par an. Cette relativité de la pauvreté est bien mise en lumière par cette définition du professeur Townsend : « Sont en état de pauvreté les individus ou familles dont les revenus en espèces ou les autres ressources (notamment les revenus sous forme de formation scolaire et professionnelle), dont les conditions d'existence particulières au milieu familial et professionnel, dont le patrimoine matériel, sont nettement en dessous du niveau moyen de la société dans laquelle ils vivent ».

La misère, « situation de ceux qui n'ont pas assez de ressources pour subvenir aux besoins qui s'imposent à tout être humain », n'est pas relative ; elle est insatisfaction de besoins fondamentaux. Le miséreux est hors des normes ; il n'est plus comparable aux autres, car il n'a pas seulement moins que la moyenne des autres hommes qui l'entourent, il n'a pas le minimum qui lui permette d'être l'un de ces hommes ; il est hors de la société, coupé d'elle par sa misère même. Le miséreux « n'est jamais dans le circuit ; il n'a pas de relations, alors il n'est pas aimé... Il n'est pas aimé parce qu'il est trop faible, trop ignoré, parce qu'on le force à cet isolement » [18]. Mis hors de la société par sa misère, l'homme tend à s'organiser dans la misère. Des groupes de familles vivent ainsi isolés au milieu du monde des riches et des pauvres. « Nous les appelons inadaptées, mais en fait, elles se sont admirablement adaptées à une situation difficile, intenable, en l'acceptant, en s'installant dans la misère » [19].

Profondément distincts apparaissent à ce terme, qui n'est plus seulement économique mais culturel, pauvreté et misère.

---

18. G. GUILLERM, dans *Cahiers de vie franciscaine,* n° 34, 1962, p. 86-89.

19. J. WREZINSKI, cité par J. Klanfer dans *L'excllsion sociale,* Science et Service, p. 82-83.

D'un côté, *l'homme pauvre* fait partie de la société ; il a moins de moyens que les autres hommes, mais il reste l'un d'entre eux et tend à participer à la même recherche, au même projet de développement. René Kaes au terme d'une enquête sur les représentations ouvrières de la culture conclut ainsi : « En tout état de cause, cette quête des ouvriers à la recherche d'une parole, d'un sens et d'une identité révèle par son intensité même, l'absence d'un sens, le caractère insupportable de leur isolement et de leur différence, la recherche tâtonnante pour exister et être reconnus par d'autres, même sous un déguisement »[20]. De l'autre côté, les *familles dans la misère* « continuent à vivre et à s'affairer dans un univers aux dimensions et aux normes réduites, aux besoins amputés... De là, cette absence quasi totale d'intérêt pour les valeurs culturelles et sociales qui ont cours dans la société moderne »[21]. Elles sont devenues proprement étrangères.

Ayant marqué la différence de nature entre pauvreté et misère, recherchons quelles sont les *voies du passage de l'une à l'autre ;* plus généralement comment se fait le passage entre une situation d'avoir et donc de participation à la vie sociale « normale » et une situation « d'asocial » ou du moins d'exclu (volontaire ou subie). Trois types de pauvreté semblent favoriser ce passage : le chômage, la vieillesse, la migration.

Le *chômage,* d'abord accidentel, puis peu à peu chronique est l'une des voies de passage de la pauvreté à la misère. « Une économie de type industriel tend progressivement à isoler une catégorie de travailleurs, toujours les mêmes, qui forment la masse des chômeurs (permanents) et finissent par devenir une sous-population »[22]. Ce groupe social se sélectionne parmi les personnes âgées certes, mais pas uniquement ; il ne dépend pas seulement non plus de la qualification et de

20. *Art. cité,* p. 65.
21. J. WREZINSKI, *loc. cit.*
22. Ph. BERNOUX, « Entre la pauvreté et la misère : le chômage », dans *Economie et Humanisme,* n° 174, p. 34.

la profession ; interviennent aussi l'origine ethnique, le sexe et surtout la déficience. En bref, le chômeur chronique est en état d'infériorité sociale ; si la misère est bien de n'avoir pas l'essentiel, alors le chômeur permanent est bien en situation de misère : matérielle mais aussi psychologique, et rapidement sociale. Considéré d'abord comme chômeur accidentel qui cherche un emploi, l'individu qui ne travaille pas est reconnu par les autres, « d'une part, comme celui qui est frappé de malédiction (divine ?), d'autre part, comme quelqu'un qui ne fait guère d'effort pour en sortir ». Mis ainsi, comme individu, à l'écart de la société, le chômeur permanent — dont le mal est d'autant moins perçu par l'opinion que ce type de chômeur est sans voix — va rejoindre le groupe de ceux que l'on appelle des inadaptés, ou des asociaux, ceux qui sont en *société de misère.*

L'on retrouve les mêmes phénomènes de déficiences accumulées, de rupture entre l'individu et la société, et d'absence de voix, phénomènes qui semblent caractéristiques du passage de la pauvreté à la misère, dans la situation des *personnes âgées* les plus diminuées. Rupture d'ordre économique lors de la cessation du travail, rupture par la ségrégation sociale dans laquelle sont maintenues les personnes âgées isolées ou dans laquelle se trouve brusquement plongé le vieillard mis à l'hospice ; déficiences physiques mais surtout culturelles qui limitent la possibilité de renouvellement des activités des personnes âgées, et leur participation à la vie sociale. Déficiences et « ruptures se trouvent également accentuées par le fait que les vieillards n'ont pas de représentants, pas de syndicats pour défendre leurs intérêts, qu'ils ne constituent en rien un groupe de pression »[23].

Le migrant, qu'il vienne des pays pauvres chercher un emploi dans les zones industrialisées du monde ou qu'il vienne de la campagne lozérienne vers Paris, est dans une situation telle que, de pauvre qu'il était, il risque de passer

23. Renée ROCHEFORT, « Les vieux en France », *ibid.,* p. 41.

dans les groupes de misère. Toutes les conditions sont rassemblées pour ce passage : rupture d'avec la société ancienne du fait de l'éloignement physique et moral ; déficience vis-à-vis des gens installés du fait de son origine ethnique ou rurale, de son manque de qualification professionnelle, de son inaccoutumance à la langue ou à la ville ; impuissance absolue à se faire entendre par la société : celle-ci est sourde, lui muet, trop heureux d'être à pied d'œuvre pour trouver un travail, un abri, etc. Et cependant cette situation profondément défavorisée du travailleur migrant n'entraîne pas, *ipso facto*, la misère. D'aucuns arrivent à apprendre un métier, à avoir un emploi stable, à devenir petit à petit membres de la société dite d'accueil. Peut-être ce trait permet-il de mettre en évidence une autre des caractéristiques fondamentales de la misère : *l'absence d'avenir*. Opposons, pour éclairer cette caractéristique, deux analyses récentes, concernant l'une les migrants étrangers, l'autre les inadaptés.

Tandis que le migrant étranger « est un homme dont on ne connaît plus le nom... un homme qui n'a plus d'histoire : le passé est resté au pays, ce qui compte désormais c'est l'avenir : avoir de l'argent et retourner au pays ; un homme qui n'est pas sûr de lui... Ces communautés vivent à l'écart des gens du quartier »[24]. Par contre : « Les familles (inadaptées) ont abandonné la notion de l'avenir. Le niveau très bas des besoins implique qu'elles se rétrécissent en quelque sorte dans l'espace et dans le temps. Elles ne prévoient ni n'ont d'ambition pour le lendemain »[25]. L'absence d'avenir commun avec le reste de la société est caractéristique de la misère. L'homme miséreux est rejeté et se rejette hors de la société. Le migrant pauvre, par contre, peut avoir les mêmes insatisfactions matérielles, souffrir de la même ségrégation sociale, il reste moralement et socialement orienté vers le projet de la société ; il en fait partie. « L'un a conservé

---

24. Charles AGENEAU, « Etrangers dans la ville », dans *Esprit*, avril 1966, p. 796.
25. J. WREZINSKI, *loc. cit.*

une certaine conscience d'appartenance, de rôle et d'avenir, tandis que l'autre vit presque uniquement dans un présent inutile puisque sans rapport avec le lendemain »[26].

III. PAUVRETÉ ET EPANOUISSEMENT DE L'ETRE

L'étroitesse de l'approche de la pauvreté par la seule voie de l'*avoir* apparaît plus évidente à chaque détour de l'analyse. La question fondamentale est celle de l'accomplissement de l'être. Qu'en est-il du pauvre, de l'homme dans la misère et du riche en ce domaine ?

Le pauvre ne possède pas seulement moins de biens ou de possibilités d'acquérir, il a conscience (et souffre) d'être moins que les autres. Il tente d'être intégré à la société en acquérant les biens les plus visibles, quitte à se priver des biens nécessaires ; ainsi des costumes de laine des jeunes chômeurs scolarisés de Dakar, ainsi des D.S. devant les bidonvilles parisiens. Avoir pour paraître : ceci n'est pas seulement illusion du pauvre ; pour exister aux yeux de l'autre, *il faut* consommer comme l'autre. « La société rejette ceux qui ne veulent ou ne peuvent participer à la consommation »[27]. Etre rejeté de la société, c'est être privé d'existence. La pauvreté rend difficile l'épanouissement de l'être dans la société.

L'homme misérable est celui qui n'a plus l'espoir d'être un jour un homme parmi les autres. Qu'il soit isolé ou qu'il vive au sein d'une communauté de misère, l'homme dans la misère n'existe plus aux yeux des autres ; il est rejeté. La misère est proprement inhumaine, elle prive l'homme de ses moyens de lutter, de participer, d'espérer. Elle est rupture d'avec les autres, non seulement pour le présent mais pour l'avenir. Cette rupture est telle que les hommes misérables, pour survivre, s'organisent entre eux, au sein de véritables communautés de misère. Il s'agit, selon O. Lewis, d'une

26. *Id., ibid.*

27. J.-M. ALBERTINI, « Pourquoi des laissés pour compte ? », dans *Economie et Humanisme,* n° 174, p. 7.

« adaptation et d'une réaction des pauvres à une situation marginale... d'un effort pour faire face aux sentiments de désespoir... d'une *culture de misère...* qui pourvoit les êtres humains d'un projet pour vivre »[28]. La mutilation de l'être est telle qu'elle provoque la création d'une organisation sociale nouvelle en marge de la société dominante.

L'homme aisé ou riche *peut* épanouir son être et jouir de son heureuse intégration dans la société, dans *sa* société ; il est libre. Il choisit ses consommations, mais aussi ses relations et ses modes d'acquisition du savoir. Surtout, il détient une parcelle de pouvoir ; pouvoir de s'organiser, d'organiser les autres, pouvoir de décider. De là il participe — à égalité avec les autres — à la vie sociale et il peut épanouir son être ; du moins il le peut s'il s'en soucie. Sinon il n'est riche que de biens et, nous l'avons vu, de biens qui se dévalorisent sans cesse. Il est souvent possédé par la course à l'avoir et au paraître. Il risque de n'être plus qu'un consommateur comme les autres, à la conduite stéréotypée, pauvre *d'existence.*

Ainsi une double misère apparaît : l'une, à partir de l'insuffisance d'avoir, réduit l'homme à un état inhumain et le prive d'être homme parmi les hommes ; l'autre, inverse, à partir d'une réduction de l'homme au seul objectif d'avoir-comme-les-autres, réduit l'homme à un état sous-humain et le prive d'être un homme dominant son propre épanouissement.

Peut-être pouvons-nous considérer que l'élimination de la misère et le dépassement de l'avoir sont deux des étapes de la montée humaine *vers l'accomplissement de l'être :*

a) la première étape serait celle de la suppression de la misère, pour que chaque homme puisse atteindre à la liberté d'être. Cette étape est une condition préalable à l'augmentation de l'être. Elle doit donc bénéficier d'une priorité absolue. Il n'y a pas de misère « supportable ».

---

28. « La culture de pauvreté », *ibid.*, p. 77.

b) la deuxième étape serait celle de la satisfaction des besoins ; en supposant que les hommes maîtrisent chaque jour mieux le progrès technique et sachent en répartir l'usage de façon à limiter l'inégalité entre nations et au sein des nations, cette étape est susceptible de permettre l'augmentation de l'être. Elle est nécessaire mais non suffisante car satisfaire des besoins toujours plus superflus peut entraîner une aliénation totale de l'homme et un recul de l'être.

C'est pourquoi une troisième étape est nécessaire.

c) dans la troisième étape, l'homme — chaque homme — utilise ses libertés (acquises dans l'étape précédente) à orienter ses activités et à dominer ses besoins en vue de l'épanouissement de l'être. Il use désormais des biens sans se laisser emporter ; il se maîtrise et non seulement maîtrise la nature. Il prend conscience que son propre épanouissement est lié au progrès des autres hommes. Il travaille désormais à l'avénement d'une civilisation solidaire.

Ces étapes marquent le passage de la misère subie à la pauvreté vaincue, puis au détachement choisi.

Bernard LECOMTE

LA LUTTE CONTRE LA PAUVRETÉ

Recherche d'une stratégie

Nos sociétés occidentales ont la plus grande capacité de production de richesse qu'une société ait possédée dans toute l'histoire de l'humanité. Or, il nous faut bien constater qu'elles multiplient tout autant les richesses que les pauvres. Dans les prochaines décennies, si rien n'est entrepris pour renverser la tendance actuelle, jamais le nombre des pauvres ne se sera accru aussi rapidement.

Au niveau international, tandis que la population des pays sous-développés augmente plus vite que celle des pays riches, l'écart entre les niveaux de vie se creuse. En 1950, le produit domestique brut par tête, dans les pays non communistes, était 10,3 fois supérieur à celui des pays du Tiers-Monde ; en 1970, il sera au moins 11,5 fois supérieur. De 1950 à 1970, le seul accroissement de l'écart entre les produits domestiques bruts représentera, en 1970, quatre fois le produit domestique brut des pays en voie de développement. Bien plus, toutes les études en cours prouvent que la production alimentaire du Tiers-Monde deviendra de plus en plus déficitaire et qu'aux environs de 1980, le monde devra faire face à une famine sans précédent.

Même au niveau des sociétés riches, la pauvreté persiste et parfois progresse. Certes, nous ne sommes pas en présence du phénomène de paupérisation prévu par Marx : la pauvreté qui subsiste n'est pas celle d'une classe montante mais celle de multiples groupes marginaux, vieux, handicapés, salariés des industries en perte de vitesse, travailleurs étrangers, petits

agriculteurs des régions pauvres, etc. On parle à leur propos d'îlots de pauvreté. Mais cette expression pudique manque singulièrement de réalisme quand on peut écrire que la France est un pays riche avec quinze millions de pauvres !

La persistance et l'extension de la pauvreté, tant au niveau international qu'au niveau interne des sociétés riches, ne sont pas accidentelles ; nous voudrions dans cet article montrer tout à la fois qu'elles sont liées au dynamisme même de nos sociétés riches et que la lutte contre la pauvreté au niveau international et au niveau national est indivisible.

I. LUTTE CONTRE LA PAUVRETÉ DES SOCIÉTÉS PAUVRES

L'effort pour le développement qui permettra la suppression de la pauvreté dans le Tiers-Monde est d'abord un effort national. Le développement ne peut être imposé ou réalisé de l'extérieur, car il est essentiellement une transformation profonde des modes de faire, d'être et de penser. Il présuppose une volonté nationale de développement.

Toutefois cette action nationale n'aura quelques chances de succès que si les conditions extérieures de développement sont modifiées. Rares sont les pays en voie de développement qui peuvent en effet envisager une croissance véritablement autarcique. La Chine, qui cherche à se développer en ne faisant que peu appel aux autres pays et plus spécialement aux riches, n'obtient une croissance qu'au prix d'un coût humain très élevé.

Or, la modification des conditions internationales du développement exige une mise en question très profonde du dynamisme de nos sociétés riches, car elle suppose tout à la fois :

— une mise en cause des effets de domination qui assurent la puissance des économies occidentales,

— une mise en cause de la suprématie idéologique des sociétés riches.

Mise en cause des effets de dominations

L'économie internationale est entièrement dominée par les économies riches.

Elle s'organise essentiellement à partir des besoins des économies riches ; la division internationale du travail actuelle a été imposée par les pays occidentaux qui cherchaient à faire du reste du monde un réservoir de matières premières et un vase d'expansion pour leur industrie.

Les principaux centres de décisions qui gouvernent l'exploitation des matières premières et l'économie internationale sont d'ailleurs situés dans les pays riches. De grandes firmes, liées aux pays riches, transforment le commerce international en commerce intra-firmes. Les disproportions entre les dimensions économiques des pays riches et celles des pays pauvres provoquent des effets asymétriques : les économies des pays riches sont capables d'influencer les économies des pays pauvres sans être influencées par elles.

Cette situation est d'autant plus tragique que les économies du Tiers-Monde perdent de l'importance pour les économies riches. Les économies développées ont moins besoin des produits primaires du Tiers-Monde. Le caoutchouc synthétique remplace le caoutchouc naturel ; les textiles synthétiques, la laine et le coton ; les produits des pays industriels ont leurs plus importants débouchés dans d'autres pays industriels. En dix ans, de 1950 à 1960, le pourcentage du commerce des pays sous-développés dans le commerce mondial est passé de 50 % à 36 % ; depuis, chaque année, ce déclin s'accentue.

Les économies pauvres sont non seulement mises en marge, elles sont aussi spoliées. Il leur faut livrer de plus en plus de matières premières pour obtenir une quantité égale de produits manufacturés, et l'instabilité du cours des matières premières aggrave les déséquilibres qui bloquent le développement.

Nous n'avons pas ici la place d'analyser en détail tous les phénomènes que nous venons de décrire. Toutefois, à titre d'exemple, nous analyserons la dégradation des termes de

l'échange qui en est un des plus typiques. Les termes de l'échange sont, en quelque sorte, le pouvoir d'achat d'une unité de matière première exportée (comment varie la quantité de produit manufacturé que l'on peut acheter grâce à une unité de matière première exportée). Diverses causes expliquent leur dégradation ; les causes sociologiques sont essentielles. Dans les pays industrialisés, grâce au progrès technique, la productivité a sans cesse augmenté ; une baisse des prix aurait dû suivre. En fait, les rapports de forces qui, au sein des pays industriels capitalistes, assurent tout à la fois le dynamisme et l'équilibre social, ont freiné cette hausse... Les salariés, organisés en syndicats, ont préféré voir leur revenu s'accroître, ce qui a permis une hausse plus rapide de la demande interne ; mais le prix des produits manufacturés est resté relativement stable et l'avantage de l'accroissement de productivité est entièrement demeuré dans les pays riches.

Au contraire, les augmentations de productivité dans le Tiers-Monde se sont traduites par des baisses de prix, car les produits de base se vendent mal, il n'y a pas de revendication de salaires et les grandes firmes exportatrices ont avantage à laisser baisser les prix à la production car elles en tirent bénéfice dans leurs usines de transformation situées, elles, en pays industrialisés. Au total, en maintenant leurs prix élevés, les pays riches ont spolié les pays pauvres du bénéfice de l'élévation de leur productivité.

Comme on le voit, c'est le fonctionnement même du système des échanges internationaux, avec les rapports de force et de domination qui en assurent le dynamisme, qu'il faut remettre en cause.

On ne peut se contenter, comme certains le proposent, d'un simple aménagement du fonctionnement du marché d'exportation des matières premières. Ce ne serait qu'une réforme, qui permettrait de soulager quelque peu les pays sous-développés, mais ne supprimerait pas le mal. Dans certains cas, ce serait les firmes des pays riches qui en seraient les principales bénéficiaires ; ainsi, une amélioration du prix de certains oléagineux ou encore des bananes, sans une remise

en cause de leur mode d'exploitation, se traduirait par un surcroît de revenus à *Unilever* ou à l'*United Fruit*.

En fait, la stabilisation du prix des matières premières n'est qu'un combat d'arrière-garde, nécessaire, mais sans espoir si on le sépare *de la mise en cause totale des structures actuelles de l'économie mondiale.*

Si nous voulons aller plus loin, au-delà du prix du marché qui n'est que le résultat des rapports de forces qui dominent l'économie, il faut nous attaquer aux structures mêmes de la domination.

Tout d'abord, nous devons progressivement abolir l'actuelle division internationale du travail et permettre la création de complémentarités nouvelles. Cela signifie que les pays riches doivent s'habituer à acheter aux pays pauvres des produits manufacturés ou encore des produits qu'ils peuvent eux aussi produire (viande, sucre, oléagineux).

Il nous faut ensuite nous attaquer aux réseaux de forces qui créent l'assujettissement des pays du Tiers-Monde. Ainsi, dans le domaine financier, cela signifie, par exemple, la transformation du mécanisme des zones monétaires, qui demeurent un instrument de la domination des riches. Face aux grandes firmes internationales, il faut développer des accords entre Etats qui neutralisent leur pouvoir, ainsi que tentent de le faire les accords pétroliers franco-algériens.

Il faut enfin intégrer les flux de capitaux publics, que l'on nomme parfois aide, dans une politique générale de développement et ne plus en faire les instruments de la stratégie des grandes puissances à la recherche d'une clientèle.

En fin de compte, nous devons aujourd'hui découvrir ce qu'est concrètement la solidarité humaine.

Mise en cause de la suprématie idéologique des sociétés riches

Cette découverte ne pourra être réalisée que si ces transformations sont accompagnées d'une découverte humaine des peuples du Tiers-Monde, d'un dialogue entre civilisations.

Nous en sommes aujourd'hui très loin. Les dominations

économiques que les pays riches exercent sur les pays pauvres sont étroitement liées à la domination culturelle des peuples riches sur les pays pauvres. Les rapports économiques inégaux suscitent d'ailleurs inévitablement un complexe d'infériorité culturelle.

Au fond d'eux-mêmes, les peuples riches d'Occident pensent encore que rien n'est meilleur pour un homme que de ressembler à un occidental et qu'aucune civilisation n'est supérieure à la civilisation occidentale. Mais ils restent persuadés qu'en définitive, l'Africain, l'Indien ou le Chinois ne pourra jamais atteindre le niveau de civilisation de l'Europe ou de l'Amérique du Nord. Il naît ainsi un complexe raciste qui attire et repousse tout à la fois l'homme du Tiers-Monde, l'assiste et le méprise mais, en tout cas, bloque tout dialogue entre civilisations.

Cette attitude est d'autant plus tragique qu'elle provoque dans le Tiers-Monde une déculturation intense et une traumatisation des sociétés. Les groupes privilégiés, fascinés par les modes de vie occidentaux, veulent vivre comme les européens ou les nord-américains. La publicité et les moyens de masse, dominés par les groupes occidentaux, accentuent cette tendance. La consommation de biens de confort augmente, l'épargne n'apparaît pas, et comme l'industrie locale est déficiente, les importations de produits de luxe s'élèvent.

Ainsi la volonté de consommation et de bien-être matériel, qui stimule la croissance des pays développés en y permettant une expansion de la demande interne, provoque un blocage de développement interne des pays pauvres. La faiblesse de l'épargne y freine le développement de l'industrie et l'accroissement des exportations y augmente la dépendance vis-à-vis des pays riches. Seuls ces derniers bénéficient de cette situation, puisqu'ils voient apparaître une demande supplémentaire de biens de consommation.

L'économie de consommation qui s'établit dans les villes où vivent la plupart des privilégiés du Tiers-Monde est d'autant plus grave qu'elle rend l'économie malade de l'argent.

Dans des civilisations où la volonté de se rendre maître de son destin n'avait que peu de signification, on cherche à anticiper sur le destin. Alors que les valeurs qui permettaient autrefois de structurer la société traditionnelle s'effritent au contact des sociétés occidentales, tout naturellement l'économie monétaire se façonne autour, non de la production, rendue difficile, mais des jeux de hasard et de la spéculation. A travers la corruption, certains fonctionnaires se livrent eux aussi aux jeux subtils de l'argent. L'attrait de l'argent qui, au sein des sociétés occidentales, a pu permettre le développement, car les sociétés qui l'accueillaient étaient fortement structurées et en avaient fait une longue ascèse, provoque une déculturation et une décomposition interne des sociétés du Tiers-Monde. Les pays occidentaux en sont encore bénéficiaires, puisque cet attrait de l'argent provoque une expansion encore plus grande de la demande des pays pauvres en biens de consommation et permet, à travers la corruption, une emprise politique sur les groupes privilégiés qui y détiennent le pouvoir.

Le renversement de cette situation exige une véritable conversion de la part des pays riches, à la fois dans leurs structures et leur dynamisme interne et dans leur attitude vis-à-vis des pays du Tiers-Monde, que leurs égoïsmes nationaux conçoivent essentiellement comme des pions sur l'échiquier de la politique de puissance.

II. TRANSFORMATIONS DES ECONOMIES ET DES SOCIÉTÉS RICHES

La création de nouvelles interdépendances et l'établissement du dialogue entre peuples pauvres et peuples riches supposent chez ces derniers une conversion des économies et une reconversion des sociétés.

Reconversion des économies riches

Au niveau de l'économie des pays développés cette restructuration de l'économie mondiale suppose un certain nombre d'adaptations : tout d'abord, l'expansion doit y être continue et intense. *Sans expansion, le coût de la stabilisa-*

tion des matières premières serait trop important et les reconversions qu'exige une nouvelle division internationale du travail entraîneraient de violents remous sociaux.

Pour maintenir l'expansion, les pays développés doivent lutter contre deux dangers, à la fois contraires et complémentaires, l'inflation et la récession. Depuis la grande crise, les gouvernements occidentaux savent, *grosso modo,* comment maintenir le plein emploi. Malheureusement, depuis la deuxième guerre mondiale, l'importance des dépenses militaires, les nouvelles conditions du progrès technique et de la distribution des revenus, troublent nos certitudes. Les tendances inflationnistes sont permanentes et nous ne savons le plus souvent lutter contre elles qu'en arrêtant l'expansion par des plans de stabilisation. Au plan interne, ce ralentissement de la croissance est à peine socialement supportable. Au plan externe, il entraîne de graves crises dans les pays pauvres, en laissant s'effondrer le prix et la demande de matières premières.

Face aux besoins des pays pauvres, les pays riches doivent lutter contre l'inflation sans ralentir leur croissance ; pour cela ils doivent prévoir où se produiront les pénuries qui les déclencheront, orienter leurs investissements, afin de lutter préventivement contre les déséquilibres, harmoniser la production et la consommation en établissant des politiques de revenu. En d'autres termes, la situation présente exige que les pays occidentaux aillent toujours plus avant dans la planification de leur croissance.

Cette planification permettra par ailleurs une reconversion plus avisée des activités agricoles ou industrielles touchées par les transferts de production et une meilleure adaptation des appareils de production aux exigences du développement mondial tant en ce qui concerne les produits alimentaires que les biens d'équipement.

A ce point de l'analyse, il est aisé de comprendre que la reconversion des économies doit aller de pair avec une conversion des sociétés.

Conversion des sociétés

Tout d'abord l'expansion que nous réclamons signifierait, dans les conditions présentes, que les habitants des pays riches bénéficient d'une consommation matérielle accrue. Le bien-être matériel y apparaîtra un peu plus comme la fin suprême de la vie humaine.

Cette situation présenterait un double danger :

D'une part, comme le rattrapage du niveau des pays développés par les pays en voie de développement n'est pas pour demain, on peut difficilement imaginer un dialogue et une coopération durables entre des peuples enfermés dans une civilisation de l'avoir et de la jouissance matérielle et des peuples luttant pour la simple survie.

D'autre part, si les modèles culturels de la civilisation opulente continuent à être les modèles prédominants de la société occidentale, la traumatisation des sociétés pauvres et le blocage de leur croissance économique s'accentuera ; les efforts de coopération internationale seront vains, car les dynamismes internes des sociétés pauvres seront toujours minés par la déculturation.

Les sociétés riches doivent donc donner d'autres objectifs à leur croissance que l'expansion du bien-être matériel. La redécouverte du bonheur qualitatif et un sens à la vie autre que quelques robinetteries nickelées et une quelconque voiture toujours plus grosse que les précédentes pourraient permettre aux habitants des pays industrialisés de mieux comprendre la lutte des peuples pauvres. Mieux, leur permettant de découvrir davantage la plénitude de la responsabilité humaine, ce nouveau sens de la vie pourrait les inciter à accepter les transformations économiques nécessaires.

Toutefois, cette réorientation de la croissance et du développement des économies industrielles n'aura de sens que si les sociétés riches perdent leur caractère nationaliste.

Pour survivre et fonctionner, l'industrie a eu besoin de l'intervention des pouvoirs publics. L'Etat est devenu le rouage

fondamental de l'économie : qu'il soit accaparé par le pouvoir économique ne change rien à la situation. Cette symbiose entre la croissance industrielle et l'action des Etats nationaux bloque l'élargissement de la solidarité. Les sociétés industrielles deviennent des sociétés étatiques au service de souverainetés et de stratégies antagonistes. L'échelon national, qui est encore dans le Tiers-Monde une phase historique qui permet de souder la société, devient une aliénation de l'homme et finalement de l'humanité tout entière lorsque le moyen est pris pour la fin. Cette situation est d'autant plus tragique pour le Tiers-Monde que le nationalisme des puissants incite les pauvres à s'enfermer dans leur propre nationalisme, celui de l'impuissance. Les nations qui ne possèdent pas la puissance industrielle ne sont que des quasi-nations, réduites au rôle de pions sur l'échiquier mondial ; elles subissent les stratégies dominatrices des sociétés étatiques industrielles.

Seul le dépassement des souverainetés nationales peut permettre la définition d'un ordre international qui ne soit plus simplement un sous-produit du droit des gens du XVI[e] et XVII[e] siècle ou de simples règles évitant des empiétements de souveraineté. L'humanité fonderait alors sur son unité la mobilisation des ressources économiques du monde au profit de la lutte contre la misère, l'ignorance, la faim et la maladie.

Dans nos sociétés occidentales, ces mutations ne peuvent avoir lieu que si nous parvenons à maîtriser notre croissance et à la plier à des objections dépassant les impératifs économiques et techniques. Pour l'instant, nos sociétés sont hypnotisées par ces impératifs, l'évolution est si rapide que nous n'avons pas eu le temps de soumettre les œuvres de civilisation à des jugements de valeur. Nos sociétés sont en quelque sorte déboussolées. Nous pallions cette déficience en ramenant progressivement tout à des exigences économiques et techniques. Ainsi, au moment où l'homme détient un pouvoir qui le libère de son asservissement à la nature et aux lois biologiques, il devient prisonnier de contraintes et de déterminismes qui l'éloignent de la liberté plus grande qu'il croyait atteindre.

Une erreur d'optique est la cause de cette situation : parce qu'ils furent les instruments qui nous permirent de vaincre la pénurie, nous continuons de considérer que l'accroissement de la production et de la productivité est le plus important problème de notre temps et que le développement de l'économie marchande est primordial. Du même coup, nous aliénons notre croissance aux forces et aux groupes qui en profitent.

La conversion de notre société passe par la victoire sur ces groupes qui accaparent l'Etat, profitent de l'orientation actuelle de l'économie et de la société vers la consommation individuelle et le bien-être naturel, soumettant l'évolution de notre société aux impératifs techniques et économiques qui assurent leur puissance.

Ici, la lutte contre la pauvreté des nations rencontre la lutte contre la pauvreté à l'intérieur des sociétés riches, car, en définitive, les mutations dans les régimes économiques occidentaux que réclame la promotion d'une économie mondiale sont les mêmes que celles exigées par la disparition des pauvretés dites « résiduelles » à l'intérieur des nations riches.

III. POUR UNE LUTTE SOLIDAIRE

En effet, l'existence de groupes marginaux, laissés pour compte de la croissance, n'est pas un accident ; elle s'explique aussi par les dynamismes profonds de nos société riches. Ce sont ces dynamismes qui doivent être mis en cause.

Mécanismes de la marginalisation

Un premier type de dynamisme tente de vaincre les forces centrifuges qui risquent de briser la société industrielle.

Toute société a besoin d'intégrer ses membres, mais cette exigence est d'autant plus forte que nos sociétés sont bureaucratisées. Dans nos sociétés occidentales riches et opulentes, la *consommation* est le mode privilégié d'intégration des individus. La consommation de masse a aussi permis d'éviter la

rupture de la classe ouvrière et du capitalisme. Dans la plupart des pays capitalisés actuels, la classe ouvrière a accepté de partager les fruits de l'expansion sans que soit remis en cause le système. L'ouvrier profite plus largement qu'autrefois des richesses qu'il crée, mais du même coup il s'intègre à la société. En effet, la consommation qu'il est amené à désirer et qu'on lui donne avec une relative abondance est celle des sociétés opulentes. Grâce à elle et aux incitations publicitaires, sont créés et satisfaits des besoins de confort matériel et de standing. Peu à peu la population devient prisonnière du mythe du bien-être matériel qui assure l'ajustement de la demande à la production. Nous verrons plus loin pourquoi ce type de besoins est privilégié ; constatons pour l'instant que leur promotion facilite l'intégration des individus à la société.

Il est d'ailleurs frappant de constater que ceux qui deviennent marginaux tentent désespérément d'être intégrés à la société en participant à la consommation opulente. Ainsi, de nombreuses familles sous-prolétaires achètent-elles des voitures, symboles du rang social. Ainsi des noirs américains pillent-ils des magasins d'appareils ménagers alors qu'ils ont mis le feu à leur quartier. La société opulente rejette d'ailleurs ceux qui ne veulent pas participer à cette consommation et se désintéresse, pour une large part, de ceux qui ne le pourront pas. Il est frappant de voir l'hostilité diffuse qui accueille les *beatnicks*, facilement traités d'asociaux, ou encore l'étonnement soupçonneux devant une personne qui n'a pas de voiture. Par ailleurs si les sociétés riches ont fini par admettre le bien-fondé de hauts salaires qui permettent l'écoulement des productions les plus caractéristiques de l'opulence, l'élévation des niveaux de vie des vieillards ou des handicapés physiques est encore considérée comme une charge ; un vieillard n'est plus à l'âge de la consommation opulente et le niveau de vie d'un handicapé physique ou mental exige des équipements collectifs, c'est-à-dire une consommation sociale et non une consommation individuelle.

Bien sûr, la consommation n'est pas le seul mode d'intégration. La société industrielle a bien d'autres moyens pour

consolider sa cohésion, mais ils n'ont souvent de sens qu'en liaison avec la consommation. Par exemple, si la fonction jouée par un homme dans la société a toujours été un mode d'intégration à la société, elle est profondément modifiée. Auparavant la fonction coïncidait avec ce que l'on était. Aujourd'hui, c'est ce que l'on fait, et, au-delà de ce que l'on fait, ce que l'on gagne et ce que l'on consomme qui deviennent le critère du rang social. Il y a une dégradation de l'honorable. Les vieillards sont les principales victimes de cette transformation, « l'honorable vieillard » n'est plus que le « petit vieux ». La même malédiction frappe les handicapés physiques et les inadaptés : ils sont le plus souvent relégués dans des hospices dont on se désintéresse.

Un deuxième type de dynamisme social réside dans les rapports de forces qui, à travers les affrontements, assurent l'équilibre de notre société et l'empêchent de se scléroser.

Tout régime économique a besoin de tension pour se perpétuer, mais le néo-capitalisme, plus que tout autre, fonctionne grâce à ces rapports de forces. Au moment où la concurrence ne parvient plus à jouer son rôle dans l'orientation et l'équilibre économique, la compensation d'une force par une autre permet de retrouver un certain équilibre et une certaine cohérence.

Toutefois, pour être bénéficiaire de cette lutte, il faut être capable de se battre. Or, toute une série de groupes ne peuvent participer à cette lutte ou en sont les éternels vaincus. Les manifestations de vieillards ont le caractère poignant du dérisoire. Les handicapés physiques, les inadaptés, les chômeurs, les femmes seules, sont, eux aussi, prisonniers de leur faiblesse et de leur échec. Dans d'autres cas, les marginaux se voient contester le droit à la lutte. Pour se faire admettre comme groupe de pression, il faut être capable de faire assimiler son intérêt à l'intérêt général. Les syndicats de fonctionnaires revendiquent toujours au nom du bien du service public, la sidérurgie française fait de la publicité pour l'acier français. Certains groupes, travailleurs étrangers, minorités

ethniques, se voient contester ce droit à la lutte. On refuse leur adhésion à la consommation nationale, dont nous avons vu déjà l'importance dans les sociétés riches. On tolère à peine qu'ils travaillent. Le travailleur étranger est toujours supposé avoir tort, être la cause du chômage, de l'accroissement de la criminalité. Les Nord-américains sont aujourd'hui surpris et scandalisés par la revendication du « Pouvoir Noir » qui met en question la communauté nationale des Etats-Unis, mais se rendent-ils compte que cette communauté était jusqu'ici celle du pouvoir blanc ? Or le pouvoir blanc se désintéressait pour une large part du sort de la communauté noire, dans ce pays de l'hygiène et du confort ménager ; la diminution par le Congrès des crédits destinés à la dératisation des taudis où vit une partie de la communauté noire paraît encore comme le résultat du fonctionnement normal des institutions démocratiques.

Notons enfin que la situation de certains groupes les condamne à l'échec. Ainsi toute une partie de l'agriculture des pays riches est, vis-à-vis de l'industrie, dans la situation des économies sous-développées vis-à-vis des économies développées. On peut ainsi retrouver les effets de domination au niveau territorial où il semble que rien ne réussisse comme le succès. Une industrie a presque toujours avantage à s'implanter là où il y en a une autre et les régions en perte de vitesse se vident d'une population dont elles avaient jusqu'ici financé en grande partie l'entretien et la formation. Les groupes qui demeurent dans les secteurs et les régions en perte de vitesse sont tout désignés pour devenir des laissés pour compte. Ils subissent des effets d'appauvrissement et ne peuvent appuyer leur action sur les impératifs de la croissance. Lorsqu'ils parviennent à se grouper, ils apparaissent comme des poujadistes défendant des situations sans avenir. Toute action entreprise en leur faveur est considérée comme une charge qui freine la capacité nationale de croissance. Le jeu des rapports de forces mène vers le partage du butin national aux dépens des pauvres.

Certes, les sociétés occidentales tentent de réintégrer dans

leur sein les marginaux. Un accroissement excessif de leur nombre risquerait de mettre en cause la cohérence sociale. La « Grande Société » du Président Johnson est sans nul doute le type de ces tentatives de suppression de la pauvreté résiduelle. Toutefois, ces tentatives qui ne mettent pas en cause le régime se soldent par un échec car, pour assurer leur succès, il faudrait privilégier les consommations sociales qui sont justement rejetées par les dynamismes des sociétés riches occidentales.

Tous les mécanismes de l'évolution économique tendent vers ce résultat. La productivité ne s'accroît rapidement que dans la production des biens naturels. Aussi une économie qui prétend accélérer sa marche vers l'abondance ne le peut qu'en multipliant la production de biens à haute productivité, cependant que d'autres, tout aussi utiles à l'homme, connaissent une relative raréfaction. De son côté, le candidat à l'opulence oriente sa consommation vers les biens qu'il peut obtenir massivement. Or la plupart des consommations sociales ne peuvent pas être distribuées avec des productivités identiques à celles des productions qui alimentent les consommations industrielles : la formation des adultes, la réadaptation des handicapés, les soins donnés à des vieillards ou à des débiles profonds deviennent pour beaucoup des charges qui freinent la marche à l'abondance. Ce jugement est par ailleurs renforcé par la pression publicitaire et l'optique erronée qui ne voit d'économie productive que dans l'économie marchande. Nous admettons qu'il faille un certain nombre de services rendus hors du marché, qu'il faille des équipements collectifs, mais ils sont considérés comme improductifs et nous pensons que l'économie sera plus efficace s'ils sont réduits au minimum. En vertu de cette conception, un fonctionnaire qui s'occupe d'un service de formation d'adultes sera un improductif à la charge de la communauté nationale, tandis qu'un ingénieur qui met au point un quelconque gadget, dont personne ne ressentira le besoin avant qu'une puissante campagne de publicité en ait fait naître le désir dans la masse des consommateurs, participe à l'effort productif national. Le mythe de l'opulence matérielle et les conformismes qu'il im-

pose condamnent ainsi certains hommes à n'être que des laissés pour compte.

Lutte contre la marginalisation

Les dynamismes profonds des sociétés riches tendent donc à fabriquer des marginaux et à maintenir au sein des sociétés des zones irréductibles de pauvreté. La lutte contre cette situation ne se situe pas au niveau des palliatifs et de la philanthropie mais à celui de la mise en question des régimes économiques. Cette mise en question rejoint les impératifs de la lutte contre la pauvreté des nations du Tiers-Monde.

En effet, à partir de l'analyse de la marginalisation que nous venons de faire, la lutte contre la pauvreté résiduelle suppose une orientation nouvelle des sociétés riches qui est justement celle qu'implique le développement mondial.

Tout d'abord l'*évolution des sociétés riches doit être mieux maîtrisée.* Des politiques de reconversion d'industrie et de régions doivent être promues afin d'éviter le développement de zone à bas salaires ; une politique des revenus doit éviter un simple partage du produit national entre les groupes dominants. Nous retrouvons là les conditions d'une expansion sans inflation et les reconversions nécessitées par la mise en œuvre d'un nouveau type de division internationale du travail.

Ensuite, cette maîtrise de l'économie doit être dégagée d'une soumission absolue aux *impératifs techniques et économiques* et donc de l'emprise des groupes qui justifient leur puissance par ces impératifs. En effet, sans une soumission de l'économie marchande à des impératifs la dépassant, on ne pourra rééquilibrer consommation individuelle et consommation sociale, ni rétablir le bon sens en ce qui concerne les notions de productif et de charge sociale. Il faut redresser les jugements et mettre au pas les groupes dont l'action fausse les choix des consommateurs. Nous devons réaliser l'intégration de l'action des groupes dans un ordre qui ne soit plus celui de leur propre profit ; autrement dit, il faut établir la primauté du politique sur l'économique. Nous rejoignons ici l'action qui doit être entreprise au niveau international contre

les groupes qui tirent profit des effets de domination exercés par les économies développées, les renforcent et les perpétuent.

Il faut aussi une *maîtrise qui échappe au caractère nationaliste de nos sociétés.* La lutte contre le rejet des minorités ethniques et des travailleurs étrangers hors de la communauté nationale est du même ordre que celle pour l'effacement des souverainetés nationales. Un statut international des travailleurs étrangers et un droit à l'immigration rejoignent l'élargissement de la solidarité exigé par le développement du Tiers-Monde.

Enfin et surtout, le mythe du bien-être matériel et de l'épanouissement de l'homme par une possession toujours plus grande d'objets de toutes sortes doit faire place à la soumission des économies à la promotion « de tout l'homme et de tous les hommes ». Nous retrouvons ici la nécessité de donner un nouveau sens à la croissance. Il nous faut trouver un autre principe d'agrégation sociale que celui de la consommation opulente et rechercher une adhésion qui ne soit plus mystification et ajustement de l'homme à la société mais participation aux décisions, responsabilité effective. La contestation des sociétés riches devient plus radicale.

***

A ce point de notre analyse, il convient cependant de nous demander si nous ne sommes pas en train de nous enfoncer dans un idéalisme qui aurait dépassé le seuil à partir duquel l'utopie cesse d'être stimulante pour devenir aberrante.

Nous ne le croyons pas.

L'opulence qui endort les masses est cependant une chance. Elle signifie sans ambiguïté qu'à l'échelle de nos pays, nous avons dépassé les contraintes économiques de la simple survie. Nous avons atteint le point de non-retour. Nous pouvons créer des besoins de dépassement, de culture, de participation. Sans inconvénient pour l'efficacité économique, nous pouvons rechercher les structures les plus adaptées à la promotion de l'hom-

me. La machine économique qui sert aujourd'hui à satisfaire la futilité peut demain se mettre au service d'un projet politique capable de nous redonner le sens d'un bonheur qualitatif et de la vraie liberté.

Par ailleurs, il existe un certain nombre d'impératifs qui peuvent obliger à une transformation de la société dans le sens que nous désirons.

Il y a tout d'abord des impératifs économiques. L'évolution de la demande et les innovations actuelles orientent l'activité industrielle vers des industries fines, telle l'électronique, et non vers des industries grandes consommatrices de produits lourds. Elle crée des déséquilibres au sein des économies riches. De vastes secteurs tels ceux de la sidérurgie, de la grosse mécanique et sans doute demain d'une partie des industries d'équipement commencent à produire en dessous de leur capacité de production. En temps de paix, la sidérurgie nord-américaine utilise rarement plus de 60 % de sa capacité de production. Progressivement, les industries de base des pays riches ne trouveront de débouchés stables que dans l'équipement et l'industrialisation des pays pauvres. Quand on regarde l'histoire, les industries de base ont toujours eu, d'ailleurs, leurs heures de gloire dans l'industrialisation.

L'agriculture des pays riches est dans une situation voisine. Elle ne peut, surtout lorsqu'elle est industrialisée, espérer écouler toute sa production dans les pays riches. Les masses sous-alimentées du Tiers-Monde deviennent pour elle un débouché complémentaire et nécessaire. Il est donc probable que des groupes relativement puissants vont, dans les prochaines années, faire pression sur les gouvernements des pays riches afin que s'élargissent les solidarités... et que soient transférées dans les pays du Tiers-Monde leurs productions excédentaires.

Il y a ensuite des impératifs sociaux. A l'intérieur des pays riches, certains groupes jusqu'ici laissés pour compte provoquent des tensions graves ; noirs américains, petits agriculteurs bretons, ouvriers des industries de base en déclin cons-

tituent des forces avec lesquelles les gouvernements doivent compter. Par ailleurs, l'opulence actuelle est mise en question au niveau même de la masse. Les besoins d'urbanisme vrai, d'espaces verts, de piscines et de terrains de jeux, de maisons qui ne soient plus simplement un temple de *gadgets,* sont un premier pas vers une contestation plus fondamentale des succès de l'économie marchande. Au niveau du travail, les tensions créées par l'automation, qui augmentent à la fois l'ennui et la responsabilité matérielle tout en déconnectant les résultats de l'entreprise de l'effort productif, l'accroissement du nombre des cadres et des techniciens, la multiplication des bureaux de recherche, mettent en cause le monopole du pouvoir de décision par des minorités privilégiées. Ainsi apparaît peu à peu la volonté interne d'une nouvelle orientation.

Ces impératifs sociaux sont d'autant plus contraignants qu'ils s'appuient sur des impératifs politiques. La concurrence des régimes est une réalité qui impose aux sociétés industrielles de l'Est et de l'Ouest un certain nombre de transformations. Chacun des blocs doit maintenir élevé son taux de croissance et subir la compétition des modèles de l'autre bloc. Sans la concurrence des régimes, les consommateurs soviétiques auraient sans doute eu beaucoup plus de difficulté à faire admettre leurs exigences et la mise en cause de l'opulence aurait eu, en Occident, beaucoup moins de chance de s'introduire dans la politique des gouvernements. La concurrence des régimes peut ainsi faciliter la réorientation interne de nos sociétés riches. Par ailleurs, si elle lance les pays industriels dans une folle course à la conquête de l'espace, elle les rend aussi plus vulnérables aux exigences du Tiers-Monde et handicape leur capacité de réaction aux révoltes et aux révolutions qui s'y développent. La concurrence des régimes renforce considérablement le poids politique du Tiers-Monde.

Enfin tous ces impératifs trouvent progressivement un fondement moral qui les justifient en profondeur et leur donne un pouvoir de contrainte beaucoup plus fort.

Au sein des sociétés riches, nous assistons à une véritable trahison des clercs. Massivement les intellectuels se révoltent contre les sociétés où ils vivent. Les romans américains d'aujourd'hui sont des mises en cause autrement radicale de la société américaine que les *Raisins de la colère* des années trente. Ils appellent la destruction de la société américaine. Des minorités développent un nouvel anarchisme et s'isolent de la société. Même en U.R.S.S., de plus en plus tentés par le comportement des pays occidentaux, les intellectuels refusent le conformisme de l'homme standard et la logique des sociétés riches. Les forces morales rejoignent cette protestation. Les Eglises se désolidarisent de plus en plus fréquemment des pouvoirs établis ; *Populorum progressio* exhorte les riches et pose les principes d'une économie internationale qui n'obéirait plus à la logique de l'économie mercantile. Des prêtres, des pasteurs, des religieux participent aux Etats-Unis à des marches pour la Paix au Viet-Nam et l'égalité raciale.

Ainsi apparaissent des forces et se développent des contradictions qui peuvent être les points d'appui d'une nouvelle stratégie révolutionnaire qui, à l'échelle du monde et à l'intérieur des sociétés riches, fera de la lutte contre l'extension de la pauvreté, l'objectif de la croissance et du développement.

Jean-Marie ALBERTINI

LA BÉATITUDE DES PAUVRES ET LE COMBAT CONTRE LA PAUVRETÉ

« Heureux, vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous » (*Luc,* 6, 20). Cette parole du Christ retentit depuis deux millénaires sans perdre de sa force. Elle a suscité tant de remous, tant d'attitudes hypocrites, mais aussi tant d'héroïsmes et de vocations à la sainteté qu'elle apparaît comme l'une de ces « échardes » que Dieu a plantées dans le monde pour lui faire comprendre la radicale gratuité du salut. Dès les premiers temps de l'Eglise, l'on a essayé d'échapper à la vigueur de cette interpellation en recourant à la leçon plus rassurante en apparence de saint Matthieu : « Heureux les pauvres en esprit, car le Royaume des Cieux est à eux » (5, 3). On respire ! Les subtilités d'une exégèse individualiste et désincarnée permettent de s'en tirer à relativement bon compte : humilité, détachement intérieur des biens matériels, etc. On croit avoir échappé au pire, l'exigence évangélique de pauvreté est apprivoisée : elle n'a pas de conséquences sociales, « extérieures », si ce n'est sous la forme d'aumônes que les miséreux acceptent avec de moins en moins de reconnaissance...

Et pourtant, tout au long de l'histoire de l'Eglise, des chrétiens se sont levés avec passion contre ce qui leur apparaissait affadissement et caricature de la Parole de Dieu ; il suffit de rappeler saint Jean Chrysostome, saint François d'Assise, saint Vincent de Paul, Léon Bloy ou Péguy. Jamais la prédication de la pauvreté ne fut accueillie sans heurts ni contestations. Nombreux même furent les groupes de « pauvres » ou de « spirituels » qui furent persécutés et qui se

séparèrent d'une Eglise qu'ils voyaient engluée dans la puissance et les richesses.

Renoncer à tous les biens, témoigner de l'unique nécessaire, vivre avec les pauvres, les aimer comme des visages du Christ, les aider autant que l'on peut, tels paraissent être les traits essentiels de la pauvreté évangélique traditionnelle. A partir du XIXe siècle, il semble qu'une tonalité nouvelle soit perceptible ici ou là : on ne se propose plus seulement de soulager les détresses, on veut participer au combat des pauvres contre leur misère. Et c'est l'origine d'un long drame qui est loin d'être terminé. Que l'on pense à ces socialistes chrétiens qui durent lutter à la fois contre une société injuste et contre une structure ecclésiastique qui refusait de s'en désolidariser et qui n'offrait que de pieuses consolations ou d'inefficaces palliatifs ; que l'on pense au cas récent de Camillo Torres en Amérique latine ; que l'on pense à tous ceux qui furent scandalisés dans leur foi au point de désespérer de l'Eglise... Si nous voulons être fidèles à l'amour de Dieu, nous devons accepter de regarder ces faits en face sans tricher.

Certes, l'Esprit est à l'œuvre et le Concile a été l'occasion d'utiles examens de conscience, mais avons-nous vraiment pris la mesure du problème ? L'année dernière, on demandait à un syndicaliste lorrain ce qu'il pensait de l'expression « Eglise des pauvres ». Il avouait ne pas comprendre : « Va-t-on faire une Eglise des pauvres à côté de l'Eglise des riches ? Et puis, notre lutte à nous, c'est de faire disparaître la pauvreté ! Que veut dire alors l'Eglise des pauvres ? » C'est bien là, nous semble-t-il, la question : les articles précédents ont montré qu'actuellement la pauvreté se caractérisait à la fois par ses dimensions collectives, voire universelles, et par les luttes entreprises pour la supprimer. Or, l'Evangile paraît viser plutôt l'aspect individuel de la pauvreté ainsi que son caractère inéluctable : « Il y aura toujours des pauvres parmi vous ». On doit donc se demander si la Parole de Dieu peut encore éclairer la pauvreté (et la non-pauvreté) des sociétés modernes. L'exigence évangélique de pauvreté serait-elle caduque ?

L'actualité de l'Evangile

Pour bien comprendre comment le problème se pose, il faut se rappeler que l'Evangile est l'expression historiquement située de l'éternelle Parole de Dieu. Autrement dit, comme Parole de Dieu, il nous interpelle actuellement avec la même force qu'il a interpellé les hommes du premier siècle. Les chrétiens se nieraient comme chrétiens et renieraient le Christ s'ils estimaient pouvoir choisir à leur gré dans la Parole de Dieu ce qui les arrange.

Mais qu'est-ce que la Parole de Dieu ? Répondre que c'est l'Ecriture sainte est loin de résoudre la difficulté. En effet, le Christ a parlé dans un temps et un lieu déterminés ; il a utilisé un langage situé dans l'histoire et nous comprenons mieux aujourd'hui tout ce que cela engage : le langage est toujours le lieu d'une culture, expression complexe d'un peuple et d'une époque. « Le Verbe s'est fait chair », la Parole a résonné au premier siècle, en Palestine, dans un contexte bien précis : c'est la logique de l'incarnation. Et cependant nous savons dans la foi que cette Parole de Dieu s'adresse, par-delà le premier siècle, à tous les hommes de tous les temps. Il est donc absurde de penser que le Christ ait sacralisé un état historique et contingent de l'humanité au point que l'on ne puisse l'entendre qu'en reconstituant artificiellement ces conditions passées.

C'est dans le même sens que, à propos de la théologie du travail et des réalités terrestres, le P. Duquoc faisait remarquer : « La conception biblique du travail n'est pas nécessairement une conception révélée. Et cela vaut à des degrés divers pour les autres réalités terrestres. Il n'est que de parcourir les institutions de l'Ancien Testament pour se convaincre que les différentes réalités humaines qu'elles visent et la conceptualisation qui les accompagne s'intègrent à une mentalité et non pas à une révélation (...) L'engouement pour la Bible a fait oublier à nombre de théologiens que les « réalités terrestres » n'atteignent leur essence que dans leur devenir, et que le monde biblique n'échappe pas à cette relativité »[1].

1. « Eschatologie et réalités terrestres », dans *Lumière et Vie*, n° 50, p. 13-14.

Ce qui est vrai du travail et des réalités terrestres est vrai aussi de la pauvreté. Il s'agit de partir de la situation présente pour essayer de comprendre — dans la foi — la signification actuelle de la première béatitude. Autant il nous paraît illusoire d'absolutiser un moment passé de l'histoire, autant il nous semble dangereux de céder au fidéisme en refusant de confronter le présent à l'éternelle Parole de Dieu.

Pauvreté évangélique et combat collectif contre la misère

L'article précédent a montré la possibilité et la nécessité éthique d'un combat concerté contre la pauvreté du Tiers-Monde et celle des sociétés industrielles. Nous disons bien « contre la pauvreté » car, aux niveaux sociologique, économique et politique, la distinction entre pauvreté et misère n'a pas un sens absolu ; elle peut tout au plus indiquer une différence de degré : en dessous ou légèrement au-dessus du minimum vital. Pour de multiples raisons, il n'est pas concevable de se proposer de lutter seulement pour éliminer la misère et de s'arrêter dès que certaines normes minima seraient atteintes. D'abord qui définirait ces normes ? Croit-on sérieusement que l'on puisse trancher ainsi dans la réalité : d'un côté des mesures « sociales » pour les marginaux, de l'autre le jeu impitoyable des rapports de force économiques et politiques ? En fait, le combat contre la misère a sa logique : de proche en proche, ce sont toutes les structures actuelles qu'il doit remettre en cause si du moins il veut être efficace.

Dès lors, la question se pose assez clairement : peut-on sans incohérence à la fois écouter l'exigence évangélique de pauvreté et s'engager dans le combat contre la pauvreté ? Il est tentant d'échapper à cette contradiction en répondant qu'il y a équivoque complète sur le terme « pauvreté » : autre chose est la pauvreté matérielle, sociale, autre chose la pauvreté spirituelle. Cependant, à y regarder de près, cette distinction radicale n'est pas satisfaisante : on voit bien que, dans l'Evangile, le mot pauvreté, s'il désigne principalement une certaine attitude intérieure, n'est pas sans rapports avec la situation matérielle ou sociale ; il ne paraît guère douteux

que le Nouveau Testament reprend les grandes harmoniques de l'expression vétérotestamentaire, les « pauvres de Yahvé ». D'autre part, c'est une remarque constante des auteurs spirituels que la richesse et la puissance rendent ceux qui les possèdent plus imperméables à la grâce divine.

En un sens, la position de certains traditionalistes, selon laquelle il est bon que les pauvres restent pauvres puisqu'ils seront récompensés dans l'au-delà, est plus logique. Certes, il est de plus en plus rare que ce genre d'affirmation soit ouvertement proclamé même si, dans la pratique, cette attitude est loin d'avoir disparu. Et il est intéressant de voir pourquoi : c'est que le droit à l'égalité des chances est largement reconnu actuellement, alors même que la persistance des structures oppressives fait que ce droit n'est le plus souvent que formel. Ainsi donc, une prise de conscience humaine a entraîné, comme par ricochet, la modification d'une conviction « tirée » de l'héritage chrétien.

Cette remarque est lourde de conséquences : le Concile n'a-t-il pas admis — encore timidement — que l'Eglise avait quelque chose à apprendre du monde pour la compréhension même de l'Evangile ? S'il est vrai, comme nous l'avons dit, que l'essence des choses n'apparaît que dans leur devenir, s'il est vrai que cette vérité ne peut être appréhendée que par le jugement humain, il n'est pas aberrant de penser que la confrontation incessante de ce donné humain et de la révélation puisse nous aider à mieux saisir l'un et l'autre. Si nous sommes vraiment convaincus qu'il n'y a pas deux vérités et si nous acceptons de maintenir la tension entre les deux termes en refusant une réduction de l'un à l'autre, nous pouvons espérer faire œuvre théologique valable et fructueuse.

Nous sommes exactement dans cette situation en ce qui concerne la pauvreté : d'un côté, une analyse humaine sérieuse nous amène à reconnaître la valeur éthique du combat collectif contre la misère, de l'autre, l'Evangile affirme, aujourd'hui comme hier, la béatitude des pauvres. Et nous venons de voir qu'il n'était pas possible de réduire l'une des deux exi-

gences. On ne peut sortir de ce dilemme qu'en remplaçant le problème dans l'ensemble de l'« Economie » divine.

Pauvreté évangélique et développement humain

Il faut, semble-t-il, partir de cette affirmation de base : Dieu veut le développement des hommes. Certes, l'Eglise, désorientée par l'immense bouleversement qui caractérise le monde moderne, a été assez méfiante à l'égard de tous les courants qui insistaient sur les idées de progrès et de devenir humain. Mais, à cet égard, le IIe Concile du Vatican a nettement pris position : « Pour les croyants, une chose est certaine : considérée en elle-même, l'activité humaine, individuelle et collective, ce gigantesque effort par lequel les hommes, tout au long des siècles, s'acharnent à améliorer leurs conditions de vie, correspond au dessein de Dieu. L'homme, créé à l'image de Dieu, a en effet reçu la mission de soumettre la terre et tout ce qu'elle contient, de gouverner le cosmos en sainteté et justice et, en reconnaissant Dieu comme Créateur de toutes choses, de lui référer son être ainsi que l'univers : en sorte que, tout en étant soumis à l'homme, le nom même de Dieu soit glorifié par toute la terre » [2].

L'encyclique *Populorum progressio* (dont le titre lui-même est significatif) est encore plus explicite que *Gaudium et spes :* « Dans le dessein de Dieu, chaque homme est appelé à se développer, car toute vie est vocation (...) Cette croissance n'est d'ailleurs pas facultative. Comme la création tout entière est ordonnée à son créateur, la créature spirituelle est tenue d'orienter spontanément sa vie vers Dieu, vérité première et souverain bien. Aussi la croissance humaine constitue-t-elle comme un résumé de nos devoirs (...) Mais chaque homme est membre de la société : il appartient à l'humanité tout entière. Ce n'est pas seulement tel ou tel homme, mais tous les hommes qui sont appelés à ce développement plénier » [3].

C'est par l'effort obstiné des hommes que, peu à peu,

---

2. *Gaudium et spes,* n° 34, § 1.
3. *Populorum progressio,* n° 15-17.

des maladies sont vaincues. De même, grâce à l'avancée scientifique et technique, nous avons maintenant, et pour la première fois dans l'histoire, la possibilité de nous attaquer sérieusement à la pénurie. Nous savons, dans la foi, que Dieu a voulu ces victoires humaines puisqu'Il nous a créés capables de les obtenir.

Il faut bien convenir qu'il y a là de quoi surprendre et même scandaliser : des épidémies et des famines ont ravagé pendant des siècles des populations entières et Dieu tout-puissant n'est pas intervenu ! Il a attendu que les hommes s'attaquent à ces fléaux avec les seules ressources de leur intelligence et de leur volonté. Nous avons de la peine à comprendre tout ce que suppose d'amour et d'infini respect cette patience-là. Et les miracles, dira-t-on ? L'Evangile nous enseigne qu'ils sont toujours signes pour la foi ; Dieu ne gouverne pas habituellement le monde par des miracles, il le fait par la liberté humaine.

Dieu n'a pas besoin de l'écrasement des hommes et ce n'est que par un tragique malentendu que certains ont eu besoin de lutter contre Dieu — ou du moins contre une caricature de Dieu — pour promouvoir l'épanouissement et la dignité des hommes.

On voit sans peine toute l'importance de ces perspectives pour le problème qui nous occupe : concevoir la pauvreté évangélique comme résignation devant les échecs ou sacralisation de la pénurie serait en contradiction avec ce que nous savons, dans la foi, de l'intention divine la plus fondamentale. Ce n'est donc pas dans cette ligne qu'il faut chercher.

D'ailleurs, dans l'Evangile, le Christ ne nous invite pas du tout à cette démission. La parabole des talents n'a évidemment pas pour but de louer les spéculateurs avisés, mais elle invite clairement les hommes à développer au maximum tout ce qu'ils ont reçu de Dieu, facultés naturelles et grâce surnaturelle. Dans le même sens, la grande fresque du jugement dernier dans saint Matthieu (25, 31-46) nous avertit que ceux qui ne font pas tout ce qu'ils peuvent pour soulager la

détresse des pauvres renient le Christ lui-même : « En vérité, je vous le dis, dans la mesure où vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, à moi non plus vous ne l'avez pas pas fait ». Au premier siècle et jusqu'à une date assez récente, on ne pouvait porter aide que par des actions individuelles, des « aumônes ». Il est possible maintenant de s'attaquer aux structures économiques et politiques qui fabriquent les laissés-pour-compte ; dès lors, se contenter de discours sur l'éminente dignité des pauvres et de petits gestes symboliques, c'est aussi renier le Christ.

Ainsi la « contradiction » dont nous sommes parti entre la première béatitude et la nécessité éthique du combat contre la misère se retrouve, au moins en germe, dans l'Evangile lui-même... Il faut donc examiner de plus près ce qu'est vraiment cette pauvreté aux facettes multiples. Déjà les théologiens du Moyen Age s'étaient divisés à son sujet. Sans vouloir entrer dans le détail d'un débat qui intéresse surtout les historiens des doctrines, rappelons que saint Thomas a refusé, à l'inverse de l'Ecole franciscaine, d'en faire une vertu. Pourquoi a-t-il pris cette position, lui qui a si généreusement intégré dans sa synthèse théologique des vertus païennes dont seule une exégèse assez contestable pouvait trouver des traces dans la Bible ? C'est que, pour lui, la vertu implique orientation de l'être vers un bien. Or, la pauvreté signifie plutôt limitation et privation d'un bien. La conception thomiste suppose évidemment que les richesses, comme d'ailleurs les techniques, la culture, etc., sont bonnes en soi, puisqu'elles sont en définitive un don de Dieu à travers les initiatives humaines.

Que l'on refuse de considérer la pauvreté comme une vertu ne veut pas dire que l'usage des richesses ne relève pas de la morale, mais que le problème est plus complexe qu'il ne paraît au premier abord. Il se pose en réalité à deux plans, celui de la tempérance et celui de la justice. C'est ce que nous allons examiner maintenant.

Remarquons d'abord que, surtout à notre époque, les biens matériels qui sont à notre disposition sont tous — ou

presque — des produits de l'effort humain. En ce sens, leur quantité, leur variété, leur qualité dépendent de nous. Evidemment cette dépendance n'est guère ressentie par un individu isolé, car les circuits économiques de production et de distribution n'existent qu'à de grandes échelles. Mais qu'un phénomène soit collectif n'implique pas qu'il n'existe pas. Nous reviendrons sur cet aspect capital du problème ; pour l'instant nous voulons simplement souligner que les biens matériels, bien qu'ils nous apparaissent comme extérieurs, ne nous sont pas pourtant radicalement étrangers : nous avons toujours une certaine prise sur eux.

C'est en ce sens que leur usage relève d'une vertu que l'on ne comprend plus très bien actuellement : la *tempérance.* Dans notre esprit, en effet, elle évoque spontanément l'idée d'une abstention ou du moins d'une forte limitation (nourriture, boisson, etc.). Or, pour saint Thomas par exemple — et toujours parce que la vertu est orientation positive —, la tempérance n'implique pas limitation, mais *maîtrise,* ce qui n'est pas la même chose. C'est un fait d'expérience que tout bien, si élevé soit-il (instinct sexuel, nourriture, culture, divertissement, etc.) peut asservir celui qui fait de sa poursuite le seul but de son existence. La tempérance nous permet précisément de maîtriser rationnellement ces biens pour qu'ils soient ce qu'ils doivent être, instruments de notre liberté.

Parler de maîtrise et d'instruments montre bien que, quoi qu'en aient les casuistes, il n'y a pas de mesure absolue dans ces domaines. En effet, les mêmes objets qui sont utilisés d'une manière parfaitement satisfaisante par l'un pourront aliéner tel autre : tout dépend de la capacité de chacun. D'autre part, ce qui est à notre portée et les moyens que nous avons de le maîtriser sont actuellement très différents de ce que connaissaient nos ancêtres. De ce point de vue, il n'est donc pas possible de fixer des limites objectives et quantifiables à l'usage des biens matériels. La mesure dépend des possibilités de notre liberté.

Mais, objectera-t-on, cela risque d'entraîner un subjectivisme justifiant tous les abus. Certains peuvent s'estimer

capables de « maîtriser rationnellement » des salaires vingt ou cinquante fois supérieurs à ceux des « smigards », ou des propriétés de 100 000 hectares ! C'est que précisément l'on ne peut juger des biens matériels d'une manière purement individualiste. La tempérance justifie les pires hypocrisies si elle ne tient pas compte des exigences de la *justice.*

C'est en ce sens que *Gaudium et spes* a réaffirmé la doctrine traditionnelle de la destination universelle des biens : « Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples, en sorte que les biens de la création doivent équitablement affluer entre les mains de tous, selon la règle de la justice, inséparable de la charité »[4]. Et l'encyclique *Populorum progressio* commente ce passage en ces termes : « Tous les autres droits, quels qu'ils soient, y compris ceux de propriété et de libre commerce, y sont subordonnés : ils n'en doivent donc pas entraver, mais bien au contraire faciliter la réalisation, et c'est un devoir social grave et urgent de les ramener à leur finalité première »[5].

Et là, nous trouvons bien une mesure *objective* de l'usage des biens matériels : la justice n'est pas satisfaite tant que tous les hommes, sans discrimination aucune, n'ont pas une égale possibilité d'accès aux dons que Dieu nous fait par l'initiative humaine. Vaste programme, ironiseront les « réalistes » ! Et il faut reconnaître que jamais sans doute sur cette terre cette égalité parfaite ne pourra être atteinte. Mais, de cette remarque de bons sens, on peut tirer deux conclusions opposées : les uns en déduisent que la justice n'est pas de ce monde, qu'elle n'est qu'un beau rêve et qu'il importe avant tout d'assurer la sécurité et l'ordre en consentant de temps en temps quelques mesures sociales propres à calmer les esprits et les consciences. Les autres estiment qu'à l'intérieur de cette grande aspiration à la justice, il faut définir des objectifs *réalisables* à plus ou moins long terme et s'attacher courageusement et obstinément à les mettre en œuvre.

4. *Gaudium et spes,* n° 69, § 1.
5. *Populorum progressio,* n° 22.

Il est clair aussi qu'à un niveau plus personnel et quotidien, la justice implique que l'on satisfasse aux obligations contractées, que l'on n'utilise pas une position de force pour écraser des faibles ou spolier des droits légitimes, etc.

Tempérance, justice ; mesure subjective, mesure objective, y a-t-il contradiction entre ces exigences ? Non, si du moins nous admettons que nous ne sommes pas pures subjectivités et que l'« objectivité » sociale n'est rien d'autre qu'un mode de notre existence. Notre liberté la plus intime ne se construit qu'en référence aux autres et toute justice est acte de notre liberté.

Mais que devient la pauvreté évangélique dans tout cela ? N'est-elle pas dissoute, réduite à la platitude d'une « lecture » trop humaine ? Saint Thomas, qui refusait d'en faire une vertu, la rangeait parmi les « conseils ». Comme, au cours des temps, ce terme a pris le sens de suggestion facultative adressée seulement à quelques-uns, nous préférons parler d'*exigence évangélique*. En effet, les béatitudes nous concernent tous et elles ne sont nullement facultatives. Le Christ nous introduit dans le Royaume des cieux, c'est-à-dire dans l'intimité divine elle-même ; et, devant ce don que l'esprit humain ne pouvait concevoir, il est certain que tous les biens que nous poursuivons pâlissent et apparaissent dans leur relativité et dans leur réalité foncière : ils ne sont en définitive que des moyens contingents de nous préparer à l'unique essentiel.

Cependant nous savons bien par expérience que ces moyens peuvent se transformer en obstacles à la grâce, non à cause d'eux, mais à cause de notre faiblesse. Nous rappelant que les biens matériels ne sont que des moyens, la béatitude des pauvres nous avertit que notre valeur ne se mesure pas à ce que nous possédons, mais à ce que nous sommes.

Ainsi, par rapport à la tempérance et à la justice, l'exigence évangélique de pauvreté est comme une lumière plus radicale, un aiguillon permanent qui ne les annule pas, mais qui oriente la vie personnelle et collective des chrétiens vers la plénitude de la liberté et l'accomplissement dernier de toute justice.

Pauvreté évangélique et combat pour la justice

L'analyse de la pauvreté nous a amené à situer l'importance de la justice et à remarquer que notre conception de la morale était sans doute trop individualiste. Nous voudrions reprendre plus explicitement ces deux points et montrer que le combat contre la misère doit se comprendre comme un *combat collectif pour la justice.*

A première vue, justice et injustice semblent des concepts parfaitement clairs ; mais leur emploi dans les circonstances les plus contradictoires nous avertissent que la réalité est sans doute beaucoup plus complexe. Dans tous les conflits sociaux ou militaires, chacune des parties en présence croit — ou du moins affirme — que seule sa cause est juste : pensons au Viet-nam, au Moyen-Orient, à la querelle des ordonnances, etc. ; on pourrait multiplier les exemples à l'infini. Et pourtant l'aspiration à plus de justice apparaît comme l'un des plus puissants moteurs de l'action humaine.

Il nous est naturellement impossible, dans le cadre de cet article, de lever toutes les ambiguïtés du concept de justice. Mais il est nécessaire d'en évoquer les principales afin de situer plus précisément notre propos.

D'abord, quels rapports y a-t-il entre la justice légale et la vertu de justice ? C'est un conflit à la fois très ancien et très actuel qui va bien au-delà du problème des erreurs judiciaires. La question est de savoir si ceux qui sont au pouvoir à un moment donné peuvent définir par la loi ce qui est juste et injuste ou s'ils ne font que légaliser les intérêts particuliers de leur groupe jusqu'au moment où ils seront renversés.

L'affaire du « tribunal Russel » offre à cet égard un exemple très significatif. On se souvient que le Président de la République lui refusa l'autorisation de siéger en France pour le motif qu'un Etat (les Etats-Unis) serait « l'objet d'une procédure exorbitante du droit et des usages internationaux ». J.-P. Sartre fit remarquer qu'on se trouvait là devant « la conception gaulliste de la justice : elle ne peut être, il l'écrit

dans sa lettre, que « d'Etat ». L'Etat existe d'abord, puis il se donne des institutions et choisit des hommes pour les faire fonctionner ». Il ajoutait que les nations occidentales refusent la création d'un tribunal international parce qu'elles « ne veulent à aucun prix que la politique soit envisagée sous l'angle du droit, de la criminalité, ce qui permettrait aux peuples de juger les actes de leur gouvernement selon d'autres critères que ceux de l'habileté ou de la maladresse, de l'efficacité ou de l'inefficacité »[6].

Evidemment, aucune société ne peut exister sans un pouvoir politique et sans un ensemble législatif. Et, dans la mesure où les lois traduisent en obligations pour tous les droits des personnes et des groupes, dans la mesure où elles rendent possibles la vie en société et la poursuite du bien commun, elles sont justes ; le combat pour la justice implique qu'on les observe et qu'on travaille à les améliorer ou à les adapter aux nouvelles situations. Mais, dans la mesure où les lois et les décisions politiques sont injustes, on doit les condamner et lutter contre elles, même si elles ont été prises dans les formes. Sartre a raison : il appartient à tous de se prononcer en conscience sur le caractère juste ou injuste des actes gouvernementaux.

Qu'elle ne s'identifie pas toujours à son expression juridique ne nous dit pas encore ce qu'est la justice. On l'a souvent définie par l'expression : « Rendre à chacun son dû ». Mais, à notre avis, cette perspective est trop individualiste et trop statique : on l'a d'ailleurs souvent comprise en terme d'appropriation privée et de maintien des privilèges acquis. En fait, si la justice suppose bien que chacun puisse disposer de ce qui lui revient pour vivre et s'épanouir sans être victime de l'arbitraire du pouvoir politique ou d'un groupe quelconque, elle va plus loin, elle implique *la construction d'une société plus solidaire.*

Il est devenu banal de souligner que, par la diffusion des sciences et des techniques, par la densité des réseaux de

6. *Le Nouvel Observateur,* 26 avril 1967, p. 6-7.

communication, par le développement prodigieux des relations économiques, par la menace permanente des armes de destruction totale, le monde entier est de plus en plus interdépendant. Mais on est loin sans doute d'en avoir dégagé toutes les conséquences. Lors de la rencontre nationale d'un mouvement qui a toujours été à la pointe de la contestation, un des responsables disait qu'il en avait assez de « se battre pour les autres » et qu'il voulait se consacrer uniquement aux problèmes nationaux. « Les autres », ce sont les Espagnols, se sont les Grecs, ce sont les Vietnamiens, ce sont les Latino-américains... Ne pas comprendre qu'ils ne sont plus réellement « autres », que ce qui se passe à l'autre extrémité du monde a au moins autant d'importance pour notre avenir que tel ou tel avatar des partis français, n'est-ce pas vivre avec un ou deux siècles de retard ?

Le monde entier fait irruption chez nous par les journaux et la télévision sous forme d'événements sensationnels que nous nous contentons souvent d'enregistrer, puis d'oublier. Il est tentant de considérer les grèves, les soulèvements, les conflits de toute sorte qui agitent les peuples sous leur angle purement journalistique, aussi inévitables et aussi incompréhensibles que les inondations ou les tremblements de terre. Il est tentant, au nom même de leur complexité et de leur multiplicité, de ne pas chercher de quels courants plus profonds ils sont l'expression épisodique. En un mot, il est tentant de les subir comme une fatalité extérieure au lieu d'accepter qu'ils soient comme le prolongement de notre existence, le champ d'action de notre liberté.

Deux autres facteurs nous empêchent de faire pleinement nôtres ces perpectives. D'abord nous avons conscience d'avoir suffisamment de difficultés avec nos problèmes familiaux et professionnels pour ne pas en plus nous encombrer de combats lointains et douteux devant lesquels nous nous sentons de surcroît totalement impuissants. D'autre part, une certaine tradition chrétienne nous a façonnés de telle sorte que nous ne nous sentirons concernés que par les souffrances de personnes ou de groupes bien déterminés : nous préférons

instinctivement l'arbre à la forêt, les palliatifs aux réformes de structures. En fait ces deux réactions se recoupent : elles s'originent à un individualisme que nous justifions trop facilement par la défense de la « dignité de la personne humaine ». Nous devons apprendre que nos problèmes les plus particuliers engagent, de proche en proche, les plus grandes questions de l'humanité et qu'il n'y a souvent pas de solution satisfaisante au niveau où nous nous plaçons spontanément : pensons au salaire, au logement, à l'éducation des enfants, etc. Nous devons prendre conscience que le monde est impitoyable pour les isolés et que seule est efficace l'action collective. Nous devons renoncer aux demi-mesures paternalistes et nous rendre compte que la meilleure manière de respecter les personnes est de construire ensemble une société où chacun puisse s'épanouir. On voit qu'il y a du chemin à parcourir...

Quelles peuvent être alors les grandes lignes d'une action collective pour un monde plus solidaire ? Il est évidemment hors de question que nous puissions traiter ici ce problème comme il le mérite. Des indications ont d'ailleurs déjà été données dans les articles précédents. En résumant à l'extrême, on pourrait dire qu'il s'agit de passer de l'interdépendance à la solidarité et à la responsabilité. Les immenses possibilités offertes par le progrès scientifique et technique doivent être utilisées pour le bien de tous et non pour le renforcement des égoïsmes particuliers ou nationaux. Il faut lutter avec énergie et ténacité contre les féodalités politiques et économiques qui ont suffisamment montré leur incapacité à résoudre les grands problèmes actuels. Il s'agit de juger et de contester efficacement les finalités mêmes de nos sociétés opulentes fabricatrices de pauvres.

Quand nous y réfléchissons attentivement, nous nous rendons compte que cela implique un bouleversement si considérable de nos schèmes de pensées, de nos comportements et de nos habitudes que nous sommes tentés par le désespoir et le scepticisme. Ce désarroi s'accroît encore du fait que nous n'avons réellement aucun précédent historique

auquel nous puissions nous référer. D'une certaine manière tout est à inventer et cela nous fait peur.

En fait, il s'agit de promouvoir une nouvelle civilisation aux dimensions de notre monde et des tâches qui nous attendent. Mais prenons bien garde : une sous-civilisation universelle est en train de s'élaborer et de se répandre à travers les mass-media. Un immense effort de création culturelle est nécessaire et urgent ; il devra intégrer les grandes richesses des diverses civilisations et cette dimension de l'effort collectif qui nous fait tant défaut. Il n'est guère possible d'apporter d'avance beaucoup de précisions : les horizons se découvriront au fur et à mesure de la marche.

***

Nous n'avons pas encore parlé d'une question que l'on ne peut éluder quand on évoque le combat collectif pour la justice : dans quelle mesure faut-il accepter ou refuser la *violence ?*

La pensée et la sensibilité chrétiennes ont été encore plus gênées par ce problème que par celui de la pauvreté. En effet, d'une part, le Christ proclame la béatitude des « artisans de paix », demande que l'on tende l'autre joue et donne l'exemple de la non résistance à ceux qui veulent le mettre à mort. Mais, d'autre part, l'Eglise n'a jamais totalement condamné la guerre, des croisades ont été suscitées ou encouragées, des armées ou des canons ont été bénis... *Populorum progressio* traite de la violence en des termes assez embarrassés : « Il est certes des situations dont l'injustice crie vers le ciel. Quand des populations entières, dépourvues du nécessaire, vivent dans une dépendance telle qu'elle leur interdit toute initiative et responsabilité, toute possibilité aussi de promotion culturelle et de participation à la vie sociale et politique, grande est la tentation de repousser par la violence de telles injures à la dignité humaine.

« On le sait pourtant : l'insurrection révolutionnaire — sauf le cas de tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne

et nuirait dangereusement au bien commun du pays — engendre de nouvelles injustices, introduit de nouveaux déséquilibres, et provoque de nouvelles ruines. On ne saurait combattre un mal réel au prix d'un plus grand malheur »[7].

Ce texte est susceptible d'interprétations notablement différentes : il n'est guère contestable en effet que l'appréciation des conditions d'une insurrection révolutionnaire légitime dépend beaucoup de la sensibilité et de la situation sociale de chacun...

Il y a cependant une difficulté plus grave : on ne semble voir que l'une des manifestations de la violence : la révolte des pauvres. Or, les « injures à la dignité humaine » ne sont que l'expression d'une violence beaucoup plus grave et surtout plus permanente, la violence du désordre établi. Quand l'appareil de l'Etat est utilisé pour permettre à une minorité d'exploiter systématiquement le reste de la population, quand les pauvres sont privés des droits les plus élémentaires, quand les ressources du pays sont aliénées pour quelque cadeau à des firmes internationales ou à des puissances étrangères, quand toute contestation est combattue au nom de l'anti-communisme, alors sévit une violence plus destructrice que les révoltes qu'elle suscite. On la voit moins parce qu'elle est plus feutrée, plus policée, plus « légale », moins journalistique. Et puis, il faut bien avouer que l'on n'est pas encore débarrassé d'une conception quasi-sacrale du pouvoir étatique ; l'exaltation actuelle des souverainetés nationales et le principe de non-intervention dans les affaires intérieures des Etats ne font qu'accroître cet aveuglement et cette complicité objective.

Alors, violence contre violence ? On ne dépassera pas le plan des condamnations plus ou moins platoniques ou des appels plus ou moins inefficaces à la paix si l'on n'accepte pas de pousser plus loin l'analyse. En fait, la violence nous paraît être la manifestation extérieure de réalités plus profondes, les rapports de force économiques et politiques. Cela

---

7. *Populorum progressio*, nos 30 et 31.

choque nos sensibilités chrétiennes qui voudraient un monde où régneraient partout entre les personnes et les groupes la charité, la compréhension et la fraternité. Théologiquement, la question est de savoir si les obstacles à cette société parfaite proviennent uniquement du péché et de la malice ou s'ils ne tiennent pas *aussi* à la nature même de toute société humaine historique. Sans pouvoir en faire ici la démonstration complète, nous pensons qu'il y a bien un fondement naturel que l'on ne peut éluder : le péché dégrade, caricature et pervertit ce qui existe de toute manière ; l'action animée par la grâce peut le faire contribuer à l'épanouissement des hommes.

Cette composante inéluctable de toute vie sociale, c'est la *contrainte* et son corollaire, la *contestation*. En dehors même de toute intention mauvaise, les hommes ne parviennent pas spontanément à cet universel concret qu'est la vie politique. L'expérience montre que, sans l'usage de la contrainte légale, les atteintes au bien commun seraient plus graves et plus nombreuses qu'elles ne le sont. Les privilégiés, prisonniers de de leurs privilèges, cèdent rarement de bon cœur aux exigences de la justice. D'autre part, il est trop clair qu'un pouvoir politique incontesté en arrive assez naturellement à se dégrader en tyrannie ; il n'est pas besoin pour le comprendre de recourir à une conception satanique du pouvoir. Surtout dans les périodes d'évolution rapide, il est nécessaire que les équipes dirigeantes soient obligées de tenir compte des facteurs nouveaux, des aspirations naissantes, des générations plus jeunes. La contestation est comme l'autre face de la contrainte et, pas plus qu'elle, elle ne s'exerce habituellement sans une certaine tension qui peut aller jusqu'à l'épreuve de force, voire, dans les cas extrêmes, jusqu'à la violence.

Pour comprendre ce qui se passe aujourd'hui un peu partout dans le monde, il faut admettre que, devant l'ampleur des problèmes, la contrainte et la contestation puissent s'exercer à une autre échelle que leur cadre étatique traditionnel. L'insurrection vietnamienne conteste qu'un certain style de vie américain soit imposé au monde entier ; l'armée américaine, elle, s'efforce de montrer que l'on ne peut modifier le *statu quo*

par la guérilla : l'enjeu de la lutte dépasse de loin le Viet-nam.

C'est en ce sens qu'il faut entendre le problème de la violence révolutionnaire : si un pouvoir politique s'avère incapable de réduire les privilèges qui s'opposent au développement parce qu'il s'appuie sur les groupes qui en profitent, il constitue un obstacle tel à l'instauration de la justice qu'il doit être écarté. Le mouvement qui se propose de prendre le pouvoir doit évidemment avoir analysé attentivement les données intérieures et extérieures de manière à faire effectivement autre chose que le régime précédent. Il a tout intérêt à réduire au maximum des manifestations de violence, mais, par définition, il n'est pas encore maître de la partie et on ne sort pas facilement de l'engrenage répression-guérilla-répression.

Qui sont les véritables « artisans de paix » ? Ceux qui œuvrent courageusement pour un monde plus juste ou ceux qui se font les complices des désordres établis ?

Vivre la pauvreté aujourd'hui

Ces réflexions sur l'exigence évangélique de pauvreté et sur la signification du combat contre la misère nous ont entraînés dans des directions très diverses ; cela tient à l'importance et à la complexité du problème. Mais il n'est sans doute pas inutile maintenant de reprendre toutes ces pistes dans une vue plus synthétique, sans ignorer pourtant les difficultés de l'entreprise.

La Parole de Dieu n'est pas une idéologie, au sens où elle nous fournirait un cadre complet et structuré d'explications valables pour tous les temps. C'est une interpellation vivante et vigoureuse qui nous atteint dans tout ce que nous sommes, dans notre liberté, notre culture, notre exigence personnelle et collective. Elle ne nous dispense pas de penser et d'agir avec nos ressources propres, au contraire. La grâce ne supprime pas notre nature, mais elle nous provoque à aller jusqu'au bout de nous-mêmes et elle nous en donne la force. Evidemment le dialogue de la liberté humaine et de la liberté de Dieu qu'elle instaure est d'abord et avant tout un événement personnel, si personnel qu'il est difficilement

communicable. Mais, par tout nous-mêmes, nous sommes des êtres « sociaux », participants actifs de la communauté humaine. Et, en ce sens, notre relation personnelle à Dieu dans le Christ sauveur ne peut se passer de la médiation des autres hommes (c'est le mystère de l'Eglise) et rejaillit nécessairement sur l'ensemble de la vie sociale.

L'analyse est bien obligée de distinguer ce qui en fait est un. Faisant varier les éclairages, nous avons vu que l'exigence évangélique de pauvreté renvoyait d'une part à des structures morales complexes (tempérance, justice), d'autre part à un point de vue plus spirituel (la contingence des biens matériels par rapport à l'unique nécessaire) ; nous avons essayé de montrer également qu'ils s'agissait d'un problème aussi bien personnel que collectif.

On pourrait donc construire une grille à double entrée avec ces quatre éléments pour indiquer les variations possibles, mais ce schématisme risquerait de faire oublier l'interdépendance profonde de tous les aspects de la question.

Pour éviter cet écueil et revenir aux réalités concrètes, nous dirons que toute option spirituelle « pauvre » ou « riche » renvoie à une structure socio-économique juste ou injuste. Entendons-nous bien, cela ne signifie pas qu'il n'est pas possible de vivre la pauvreté évangélique dans une structure injuste, ni que ceux qui vivent dans une structure « juste » — pour autant qu'elle existe ! — soient des pauvres selon le Christ ; mais cela signifie que ceux qui ont vraiment entendu l'appel de l'Evangile ne peuvent vivre dans une structure injuste sans lutter pour la transformer et que ceux qui s'installent dans le système sans le remettre en cause ne peuvent adhérer vraiment à la première béatitude. « Ils ont des oreilles et n'entendent pas ».

Il faut ajouter que toute option spirituelle « pauvre » ou « riche » qualifie l'ensemble des relations que l'on a avec soi-même, avec les autres et avec Dieu. L'individu, le groupe ou l'Etat qui se fie en sa richesse et sa puissance, qui se construit contre les autres, qui refuse de se sentir concerné

par la misère des pauvres et qui contribue activement ou passivement à les écraser, est amené nécessairement à considérer les autres et Dieu lui-même comme des instruments de sa « réussite ». Pour ne citer qu'un exemple, combien de religions d'Etat ne sont que des assurances-survie pour les gouvernements ? A l'inverse, ceux qui acceptent de se laisser interpeller par l'exigence de pauvreté sont conduits, par la douce et ferme logique de la grâce, à situer les biens matériels à leur juste place, à se juger plus en termes d'être que d'avoir, à se faire un cœur, une raison et une liberté vraiment universels, à comprendre que le combat des pauvres pour la justice est la chance et l'honneur de l'humanité, à y participer selon leurs moyens, à se laisser posséder par Dieu et non à le posséder.

Au moment où nous commençons à pouvoir vaincre enfin la pénurie, au moment où sévissent sur le monde entier les impérialismes économiques, les dominations politiques et les menaces de destruction totale, au moment où les opprimés refusent une résignation séculaire pour entreprendre un difficile combat, il est plus que jamais nécessaire de laisser retentir dans toute sa force la Parole de Dieu : « Bienheureux, vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous ».

Edmond BLANC, o. p.

PAUVRE SELON L'ÉVANGILE

« Bienheureux les pauvres en esprit, car le Royaume des cieux est à eux ». Telle est la toute première parole qui tombe des lèvres de Jésus-Christ lorsqu'il commence à annoncer l'Evangile ; tel est le premier caractère par lequel il entend définir celui qui « veut être son disciple ». Sans doute, c'est saint Matthieu qui situe la parole en cette place et c'est lui qui propose cette formulation. Qu'importe ! le mot est dit. Et une première question s'imprime dans le cœur du chrétien, en même temps qu'une première suggestion lui est faite selon laquelle diriger son effort.

Question redoutable, suggestion délicate. L'expérience a montré, et continue de le faire, que dans sa plénitude la parole rapportée par Matthieu n'est pas commode à vivre. Les uns tendent à ce point à développer l'esprit — dans certains cas même à le cultiver — qu'ils perdent de vue l'impact de cette béatitude dans notre chair, dans notre vie. Nous connaissons tous de ces chrétiens qui sont parvenus à se faire leur spiritualité de la pauvreté, sans que rien soit changé de leur existence, sans que leur chair ne porte, d'une manière ou d'une autre, les traces de leur décision. Assurément ils se sont fait une âme de pauvre, mais le sont-ils réellement ? A l'inverse, d'autres ont tellement développé le réalisme de leur pauvreté, qu'ils ont perdu de vue les racines spirituelles qui la nourrissaient et lui donnaient son sens véridique. On ne sait plus alors de quel idéal se réclame ce pauvre, l'on ne lit plus dans ses réactions ni ses prises de position l'expression d'une fidélité à Jésus-Christ. Cela ne veut pas dire qu'il faille à tout prix se singulariser, ni non plus qu'on n'ait rien à apprendre de l'exemple d'un incroyant qui a décidé de partager le sort

de ses frères les plus déshérités. Mais à pauvreté semblable, la justification que donnera un marxiste ne sera pas exactement la même que celle du chrétien ; et ces raisons différentes ont bien pour ambition de témoigner de vérités différentes. Certes, ces chrétiens sont pauvres, mais ont-ils cet esprit de pauvreté qu'a noté saint Matthieu ? Sans doute cette seconde tentation est-elle moins fréquente que la première, mais elle existe.

Entre les racines qui n'arrivent pas à faire surgir de terre la plante et cette plante qui va bientôt sécher parce qu'elle est déracinée, il doit exister la véritable pauvreté évangélique. Avant de la définir et avant de la délimiter, il est nécessaire de se re-saisir : de saisir à nouveau, de comprendre une nouvelle fois ces lois primordiales qui sous-tendent la parole révélée par Jésus-Christ, et sans lesquelles la simple mise en pratique des attitudes évangéliques risque bien d'en rester à la lettre sans pénétrer l'esprit : de rester lettre morte au lieu de devenir « esprit vivifiant ».

Croire en Jésus-Christ

Il est possible de déceler, dans le déroulement du message évangélique, un certain nombre de lois dont le chrétien doit prendre clairement conscience ; s'il veut éviter les périls du littéralisme ou du légalisme, il importe qu'il repère ces principes d'invention que l'on retrouve incarnés, à chaque page de la Bible, dans les paraboles ou les discours de Jésus, dans les exhortations de saint Paul ou de saint Pierre, dans l'histoire aussi du peuple hébreu.

La première vérité que le chrétien doit tenir, je l'appellerai la loi de dépendance. C'est la perception et l'acceptation de notre situation de créature : nous sommes dépositaires et non propriétaires d'une vie qui nous a été remise par Dieu et qu'il nous faut, tout comme les talents de la parabole, faire fructifier. Créés par Dieu, nous existons en dépendance de lui, libres de contester ce bien et de le refuser, en théorie comme en pratique, et contraints cependant de le reconnaître devant, par exemple, l'impératif de la mort. « Qu'as-tu que tu n'aies

reçu ? » proclamait à son tour Paul, exprimant dans cette question la même prise de conscience. Et le Christ, en insistant à maintes reprises, directement ou indirectement, sur notre (et sa) situation de serviteur, nous propose la manière d'être qui sera reconnaissance active de cette dépendance. Vivre en serviteur de Dieu, c'est lui reconnaître une supériorité totale, y acquiescer humblement et s'y unir efficacement.

Le statut toutefois a connu une modification. « Je ne vous appelle plus serviteurs, je vous appelle amis ». En même temps qu'il vient dans le monde pour sauver les hommes et ainsi manifester de la façon la plus évidente l'amour que Dieu nous porte, le Christ nous révèle un type de relation nouveau : Dieu est notre Père. La loi de dépendance subsiste, mais elle se précise et s'approfondit. De serviteurs, nous sommes conviés à devenir des fils de Dieu. Le Christ lui-même, parce qu'il est le Fils, manifeste de quelle manière maintenant nous comporter envers son Père, qui est aussi le nôtre : il se fait obéissant. D'un bout à l'autre, depuis son entrée dans le monde jusqu'à son dernier soupir, l'obéissance est le comportement qui unifie tous les faits et gestes quotidiens du Christ et par lequel il atteste visiblement les liens étroits qui l'unissent à son Père. Semblablement, l'existence du chrétien, dans sa diversité quelquefois si malaisée à réunir, doit être parcourue par cette attitude d'obéissance qui est la reconnaissance active de la paternité de Dieu.

Cependant, l'exemple du Christ ne se borne pas à cela. C'est toute sa vie qui a quelque chose à nous enseigner. La loi d'imitation, souvent exprimée dans l'Evangile par le verbe « suivre », nous invite à regarder vivre Jésus pour découvrir les attitudes où s'exprimera notre foi. Ce qui caractérise Jésus, c'est la fraternité de son accueil : Juifs ou Romains, hommes ou femmes, jeunes ou vieux, malades ou publicains, personne n'est exclu d'une cordialité qui transparaît à telle ou telle page des évangiles à travers une parole, un geste, un regard. Quelquefois, le Christ prend soin de souligner tel aspect de sa présence dans le monde ; la plupart du temps cela est immédiatement lisible. Or, pour vivre cette fraternité,

le Christ a choisi de vivre pauvre : pauvreté d'une famille humble, d'une bourgade mal connue ; pauvreté d'une familiarité constante avec des individus sans grand éclat ; pauvreté d'une existence errante, dépouillée (« Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête »), constamment généreuse.

L'un des aspects les plus explicites de ce choix, c'est sa mort. Le mépris et la solitude qui l'entourent s'accordent avec l'incompréhension qui a toujours accompagné le Christ. Et la Croix vient apporter une loi nouvelle à ce programme du chrétien : la loi du sacrifice. Avant d'être consommée, l'après-midi du vendredi saint, la mort du Christ a été prophétisée, puis annoncée (non sans ménagements, tant cela paraît hors de sens aux apôtres eux-mêmes), enfin expliquée — le programme du Christ est aux antipodes de ce que nous dicte notre nature : « Celui qui veut sauver sa vie la perd ; celui qui perd sa vie la sauve ». Et ce qui pourrait n'être qu'une maxime paradoxale prend l'aspect d'un scandale le jour où le Christ succombe au Calvaire. Parcourant la carrière de Jésus de l'Incarnation au retour vers le Père, saint Paul parle d'un anéantissement ; et l'auteur de l'Epître aux Hébreux démontre le caractère extraordinaire de ce sacrifice. Le Christ par là dévoile, mais comme toujours en accompagnant cette révélation d'une invitation, une générosité parfaite dans les traces de laquelle le chrétien se voit convié à mettre à son tour ses pas : « Le disciple n'est pas au-dessus du maître ».

Tel est l'héritage que nous laisse la vie de Jésus. Il y ajoute une promesse : « Et voici que moi je vais être avec vous toujours jusqu'à la fin du monde » ; il annonce un jour : celui où il reviendra vers nous. Promesse et annonce vont désormais jalonner l'itinéraire de chaque homme qui croit et introduire dans sa vie la loi de l'espérance. Désormais, nous savons que nous ne sommes pas seuls pour affronter les combats de cette vie ; mais nous savons aussi que notre existence de ce temps n'est pas toute notre existence, que ce monde où nous vivons n'est pas le seul monde ; nous savons qu'à notre vie une autre vie se superpose, une autre vie dont l'aspect dépendra rigoureusement et mystérieusement de ce

qu'aura été celle-ci. Ainsi apparaît à notre horizon la loi du détachement, qui n'est pas fuite du monde, mépris de nos semblables, ni crainte de nos responsabilités, mais un amour passionné de la vie marié à une liberté entière par rapport à elle. « Celui qui veut être mon disciple, qu'il se renonce... » Se renoncer, cela ne veut pas dire ne pas s'aimer, mais s'aimer d'une manière telle que cela n'empiète pas sur notre liberté intérieurement mise au service de Dieu. La difficulté vient de ce qu'il faut se libérer sans cesse, mais cela n'est-il pas la marque d'un attachement primordial sans lequel le détachement n'aurait guère de sens ?

Que ceci du moins nous ramène à la vie et au monde, et nous rappelle la dernière de nos lois spirituelles : celle du regard. Celui que le Christ porta sur le jeune homme riche est le prototype le plus clair d'un certain nombre d'autres regards : sur Zachée, sur les enfants, etc. N'est-ce pas là une initiation à la lucidité, à la perception juste des besoins et des signes qui nous environnent ? L'Evangile nous révèle une clairvoyance du Christ à laquelle nous ne pouvons pas prétendre au degré où il la connaissait, mais à laquelle non plus il ne faut pas trop vite renoncer. Ni par négligence, car alors nous serions infidèles à cette loi du regard, ni non plus par un excès de contemplation — il est probable que ce n'est pas le mal qui nous guette ! — qui nous vaudrait le reproche adressé par les Anges aux Apôtres au soir de l'Ascension. Ceci a son importance parce que c'est la voie par laquelle toutes ces lois spirituelles prennent leur dimension actuelle : être pauvre, humble ou doux ne doit pas être réalisé de la même façon aujourd'hui qu'hier. Si nous ne sommes pas attentifs aux voix de notre temps, aux signes de notre monde, nous risquons d'être privés d'un élément indispensable pour inventer le comportement juste qui tout en même temps exprimera l'Evangile et répondra à nos contemporains.

Ce que nous avons vu jusqu'ici ne concerne pas seulement la pauvreté, mais tout l'agir évangélique : ce sont en quelque sorte les structures de notre vie chrétienne. Pour les animer, trois couples — ce qu'on appelle couramment des

paradoxes et que l'on pourrait tout aussi bien nommer des mariages impossibles — vont créer en nous une tension.

Nous avons à marier Dieu et le monde, c'est-à-dire à équilibrer en notre vie ces deux commandements de l'amour de Dieu et de l'amour des autres et parvenir à une sorte de rythme intérieur qui assure une continuité entre l'élément contemplatif et l'élément actif de notre vie. C'est long à réaliser et difficile ; et l'expérience montre que le mode d'équilibre auquel nous sommes à un moment parvenus doit bientôt être relayé par un mode nouveau parce que nous avons changé et que le monde également a changé. Source d'inquiétude, cause d'instabilité incessante, ce couple n'est pas le seul à venir troubler notre confort spirituel.

Il faut encore marier le don de soi et la construction de soi. A part une vocation exceptionnelle, tout donner de sa vie, payer si largement de sa personne qu'il ne reste plus rien pour soi-même, ce peut être un magnifique exemple de générosité, mais cela risque aussi bien souvent de n'être qu'un alibi par lequel on justifie une paresse, une timidité, une lâcheté qui n'ont rien d'évangélique ; inversement nous sommes entourés de gens qui sont uniquement consacrés à leur propre perfectionnement, à l'installation dans leur être professionnel, familial ou personnel et s'excusent, au nom de leurs obligations, de se dérober à des appels qui leur sont bel et bien adressés. Se forcer pour agir ou agir pour se forcer, on a longuement discuté sur la séquence la meilleure. Là aussi, il s'agit moins de succession que de coexistence, moins de séparation que de mariage.

Et il en va de même lorsqu'il s'agit de concilier le respect et la violence. A celui qui, au nom de l'Evangile, secoue la quiétude de ses frères et attire leur attention sur des injustices flagrantes ou des scandales intolérables, on rappellera que Dieu respecte la liberté de chacun ; à celui dont la prétendue compréhension d'autrui masque la volonté bien arrêtée de ne pas se compromettre, ne faut-il pas relire la scène de l'Evangile où le Christ, hors de lui, chasse violemment les marchands du temple ? Où s'arrête le respect, où naît la lâ-

cheté ? Où s'achève la lutte pour la justice, où commence la violence ? Jésus nous a laissé avec ces contradictions, à charge pour chacun de les combiner selon ce qui lui semblera juste.

Car il reste deux aspects, deux « mesures » avec lesquelles compter lorsqu'il s'agit de réaliser cette manière d'alchimie qu'apparaît la vie chrétienne. L'expérience la plus immédiate nous assure de nos différences. Chacun doit tenir compte de sa propre situation. Qualités ou défauts, éducation, culture, pauvreté ou richesse : nous sommes tous façonnés par des années de croissance qui ont peu à peu modifié et moulé quasi-définitivement notre capital initial. Des quatre enfants d'une même famille, la vie nous révèle un jour qu'ils ont diversement réussi, qu'ils ont des situations différentes. Qu'il y ait là une large part de hasard (ou de chance), que chacun ait été, comme on le dit, diversement « gâté » par la vie, le fait demeure : un adulte qui fait le bilan de ce qu'il est s'aperçoit qu'il a en main un certain nombre d'atouts et que les rôles qu'il pourra tenir dépendront de la quantité et de la qualité de ces cartes maîtresses.

Là où Dieu intervient, c'est en venant quelquefois mélanger les cartes. L'existence de chaque homme atteste cette présence de Dieu : longtemps latente, elle s'exprime à travers des événements qui, en même temps qu'ils bouleversent l'existence, sont porteurs d'une signification providentielle. Chaque vie humaine est, d'une façon plus ou moins voyante, traversée par ces appels de Dieu. A côté de notre situation, nous avons une vocation qui bien souvent se superpose étroitement à elle, mais où certains écarts, certaines surprises, certains imprévus peuvent apparaître à ceux qui ont l'oreille fine ou « des yeux pour voir » comme des signes de Dieu : discrètement ou violemment, Dieu se manifeste dans la vie de chacun d'entre nous et à toute intervention est attachée une signification qu'il est possible, aujourd'hui ou demain, de déchiffrer. A condition, bien entendu, d'être attentif. Il faudra tenir compte de cela encore lorsqu'on s'efforcera de délimiter le rôle que l'on doit remplir.

Telles paraissent donc les lois qui définissent notre être chrétien. Serviteurs de Dieu dans le monde de par notre création, nous sommes devenus, en Jésus, ses fils. Par l'exemple et la parole du Christ, nous sommes constamment provoqués à l'obéissance, à la générosité, au détachement, sans perdre de vue pour autant le monde où nous vivons et les signes qu'il nous adresse. Un tel examen était indispensable si l'on voulait fonder une pauvreté évangélique et discerner les lignes de force d'un « esprit » qui doit s'incarner, selon la situation et la vocation de chacun, dans des formes concrètes différentes. Mais avant d'en venir là, il importe de vérifier le bien-fondé de la démarche entreprise et à cette occasion de revenir encore à l'Evangile.

Foi et vie

Ce qu'à travers la formule saint Matthieu nous découvrons, c'est que le sens d'une conversion chrétienne est toujours de l'intérieur vers l'extérieur — lorsque saint Paul écrit : « La charité du Christ nous presse », il manifeste clairement qu'au principe des actions les plus diverses et les plus ingénieuses à travers lesquelles nous exprimerons notre sens fraternel, il y a une instance du Christ, un commandement intérieur qui agit en nous à la manière d'un dynamisme. Nous sommes tenus de nous exprimer extérieurement parce qu'à l'intérieur quelqu'un s'est adressé à nous.

Nous devons nous méfier de certaines caricatures de l'Evangile ; nous devons nous rappeler souvent le mot célèbre « Qui veut faire l'ange... ». Parler de la pauvreté, ce n'est pas expliquer de quelle façon il faut s'y prendre pour « faire le pauvre », ce n'est pas énumérer les règles multiples d'un jeu auquel on se prendrait, c'est comprendre que nous ne vivrons en pauvres que si nous sommes des pauvres. Tant qu'au plan de notre cœur et de notre âme, nous n'aurons pas réalisé — intellectuellement et vitalement — les exigences spirituelles de la pauvreté évangélique, celles que rappelle la première partie, il y a gros à parier que nous ne serons que des comédiens.

Il y a tout de même une nuance à apporter. A celui qui cherche loyalement le Christ qu'il n'a pas jusqu'ici rencontré, le conseil que nous devons donner est d'abord celui-ci : mettre ses pas dans les pas mêmes du Christ, épouser autant qu'il le peut le comportement que propose l'Evangile. Trouver Jésus-Christ a peut-être été autrefois l'aboutissement d'une démarche strictement rationnelle ; aujourd'hui, à ce qu'il semble, c'est sur sa propre route qu'on rencontrera Jésus-Christ, en cheminant, au nom d'une fraternité humaine qui n'apparaît plus comme une valeur suffisante, sur les sentiers mêmes que le Christ a tracés.

Cette réserve faite, il convient de prendre bien garde de ne pas confondre la charité du Christ, dont parlait saint Paul, avec une sorte de quiétude pieuse qui ne troublerait guère notre vie. Lorsque l'Evangile essaie d'imaginer l'action du Christ dans le monde, donc en chacun d'entre nous, il parle d'un « feu dévorant ». Celui qui ne se sentirait pas à certains moments gagné par ce brasier doit se sentir inquiet, tout de même que celui qui, à l'approche du feu, s'empresserait de l'éteindre sous toutes sortes de prétextes. En permanence, l'homme reste tenté d'imposer ses voies plutôt que d'accepter celles de Dieu ; si l'on ne consent pas à renverser l'ordre ou si l'on ne s'en soucie pas, l'on passe à côté de l'Evangile. Il faut n'avoir guère souffert de tracas ou de tourments dans sa foi pour ne pas sentir comme une nécessité le besoin de la vérifier à l'extérieur. Retrouver Dieu dans le secret de la prière au terme d'une générosité harassante risque d'avoir plus de vérité et de sens que de lui murmurer des prières au sein d'une tranquillité soigneusement calfeutrée.

Ceci montre d'ailleurs l'erreur de ceux qui prétendraient attendre, pour agir, d'être allés au fond de l'expérience spirituelle de la pauvreté. Il n'y a pas de fond des choses, ou plutôt ce fond des choses est un mystère. Seul le Christ a pu être parfaitement pauvre ; nous autres, à force de connaître le Christ et de le chercher, nous découvrirons sans cesse de nouveaux aspects de cette perfection et, les découvrant, nous nous sentirons sollicités de les mettre en œuvre. Et nous nous aper-

cevrons qu'en mettant ainsi en pratique, nous avons découvert en nous-mêmes de nouvelles profondeurs, nous avons créé une nouvelle zone d'ouverture. Ainsi va la vie du chrétien, de découverte en découverte : pressé par le Christ, il se donne aux autres ; et cette générosité même le renvoie à la personne du Christ, en laquelle il pénètre plus intimement. Lorsque le Christ a dit que le second commandement était semblable au premier, il voulait faire percevoir la valeur de vérification que chacun d'eux comptait vis-à-vis de l'autre, et laisser entendre le mouvement de va-et-vient incessant qui devait caractériser une existence chrétienne. Appliquons cela à notre propos : celui qui, suivant les lois rappelées plus haut, a découvert sa vraie pauvreté, ne peut pas ne pas s'inquiéter d'une pauvreté extérieure : sans elle, il lui devient impossible de vérifier si ce qu'il croit être une âme de pauvre diffère réellement de beaux sentiments ; avec elle, il doit savoir qu'il se trouve embarqué dans une de ces aventures dont il est impossible de prévoir le déroulement ni l'issue. Que veut-on dire de cette aventure, quel aspect devra-t-elle revêtir en notre temps ?

Vivre pauvre

Il n'est certes pas question d'entrer dans tous les détails. Ce qui a été dit de la situation et de la vocation suffit à montrer qu'il y a un effort personnel de clairvoyance et de loyauté qui conditionne en dernier lieu l'exercice de la pauvreté. Pour essayer d'acheminer à cet effort personnel, le mieux serait peut-être de montrer les caractères que doit prendre la pauvreté d'un individu arbitrairement isolé, puis d'analyser de quelle façon les communautés auxquelles il appartient modifient ces données initiales.

Il faut tout d'abord un détachement éloquent. La pauvreté doit parler. Il n'y a pas là souci exhibitionniste ou vaniteux : toute intention doit nécessairement se trouver vérifiée dans les faits. La pauvreté doit donc être perceptible, repérable ; comment éviter, sinon, le risque déjà dénoncé d'une pauvreté « purement » spirituelle ? Celui qui partage la vie des pau-

vres alors que sa situation lui permettrait d'accéder au rang des riches ou celui qui accepte la vie de pauvre à laquelle sa situation le condamne, ceux-là peuvent donner une marque visible de leur pauvreté. La meilleure chance d'éviter une certaine gratuité sera de la rendre compréhensible, en étant capable d'en fournir les raisons — en dernier ressort, Jésus-Christ — et si possible sans avoir besoin de les fournir verbalement, parce que c'est l'ensemble de la vie qui fait comprendre le pourquoi de cette pauvreté. Le jour où la question sera exprimée dans des mots, il y a gros à parier que celui qui la posera saura la réponse et attendra, plutôt que des explications précises, un témoignage sur Jésus-Christ.

Deux signes nous permettent de vérifier que notre pauvreté « parle » : l'attitude du Christ inquiète ceux qui le voient et leur fait envie. La rencontre du vrai pauvre doit troubler ceux qui s'affirment ses frères dans la foi ; elle doit les mettre mal à l'aise, sans le chercher, tout simplement. Mais en même temps, son témoignage doit respirer la paix. Certes, la Paix laissée par le Christ est diverse, mais sa forme de contestation la plus évidente est peut-être cette tristesse que laissa sur les traits du jeune homme riche l'appel auquel il n'avait pas le courage de répondre. En tout cas, c'est probablement là, dans ce détachement éloquent, que s'accomplit le mariage délicat du don de soi et de la construction de soi.

Il faut encore, au plan de ce que le Père Chenu appelle « les relations immédiates », c'est-à-dire le rapport quotidien avec mon prochain, un partage réel. Il faut partager, donner sans réticence, trouver normal que celui à qui l'on donne ait droit à la part que nous lui donnons. L'attitude opposée au partage, c'est le paternalisme sous toutes ses formes, cette caricature de l'aumône dont on fait encore grief au chrétien, probablement parce qu'il n'a toujours pas bien compris. A partir du moment où il y a condescendance, conscience de donner, sentiment de supériorité, il y a attitude paternaliste. Partager est un acte fraternel, c'est une réaction qui va de soi à partir du moment où l'on a saisi ce qu'est le Christ pour nous et comment le lien qui nous attache à lui met entre nos

mains une aune nouvelle pour apprécier le monde. Il faut partager réellement, en cherchant bien où sont les vrais pauvres, en percevant par exemple qu'aujourd'hui, pour beaucoup de gens, les besoins du cœur l'emportent sur les besoins matériels et que, parfois, le poids de la solitude est plus insupportable que celui de la misère. Bien souvent, les pauvres les plus voyants ne sont pas toujours les plus réels. A lire l'Evangile, il semble que l'œil du Christ savait à distance découvrir ceux qui attendaient vraiment quelque chose de lui ; il y a chez le chrétien un discernement fraternel qui doit, au fur et à mesure que son cœur s'ouvre à Dieu et aux hommes, lui permettre une perception plus juste des vrais besoins d'autrui.

Il faut aussi — au niveau maintenant des « relations longues », c'est-à-dire de cette conscience d'une responsabilité médiatisée par des structures économiques, sociales et politiques — une pauvreté exacte, mesurée aux vrais problèmes du monde d'aujourd'hui et non pas taillée selon notre bon plaisir. Relisons quelques lignes de l'article précédent : « Il est possible maintenant de s'attaquer aux structures économiques, sociales et politiques qui fabriquent des laissés pour compte ; dès lors se contenter de discours sur l'éminente dignité des pauvres et de petits gestes symboliques, c'est aussi renier le Christ ». C'est là qu'apparaît le devoir d'une insertion juste dans le monde où nous vivons, d'une information aussi large et objective que possible. La justesse ne s'acquiert que par la connaissance et se dispenser de cette étape risquerait en fin de compte d'aboutir à des choix inutiles et de conférer à la pauvreté une sorte de virtuosité gratuite qui n'a rien à voir avec l'Evangile. Ce travail d'information, la réflexion qui doit le suivre et permettre une confrontation avec nos possibilités réelles, doit aboutir à un engagement. Les formes en sont multiples : là plus qu'ailleurs, surtout si la voie que l'on élit est une voie définitive, dont le choix exclura d'autres possibilités d'expression, il importe de se bien mesurer et de peser avec soin les avantages et les inconvénients, les aptitudes et les contre-indications.

Il faut enfin un service inlassable. La vie humaine et la vie spirituelle ont souvent ce caractère d'être formées d'élans puis de retombées. Il faut savoir prolonger son dévouement ; il faut savoir redonner vie sans cesse aux racines spirituelles qui nous ont aidés à discerner la voie sur laquelle nous nous sommes engagés. C'est alors le temps de l'espérance, qui est certitude de la présence du Christ, sens exact de notre place dans le projet de Dieu, — l'homme est celui qui peut tout et celui qui ne peut rien — persévérance. Il faut savoir aussi lutter contre la lassitude et le découragement ; sans rien perdre de sa lucidité (la générosité doit toujours être contrôlée), avoir le courage de remettre ses choix en question ou au contraire de dépasser les rebuffades d'autrui et les désillusions. L'expérience apprend vite que s'il n'est pas facile d'être homme, il l'est encore moins d'être pauvre. L'exemple même du Christ est là pour nous servir de point de mire : « Celui qui veut être mon disciple, ... qu'il porte sa croix ».

Ainsi peuvent apparaître les principaux aspects de la pauvreté vécue par un individu. En fait, tout homme est englobé dans des collectivités. Parmi les communautés auxquelles il appartient, les unes relèvent de son libre choix : le foyer, le groupe fraternel ; d'autres l'ont accueilli : l'Eglise. Tout ce que nous avons dégagé suppose une liberté assez large ; les communautés qui intègrent ainsi l'individu vont à la fois limiter cette liberté et lui apporter un soutien nouveau.

Dans le mariage, la difficulté de concilier don de soi et construction de soi, qui continue d'exister, souvent sur un mode plus aigu, va se doubler d'un autre mariage impossible, au plan du ménage cette fois, entre le don de soi et l'édification du foyer. Le style de vie que l'on adoptera, le type d'engagement auquel on se consacrera exigeront une vérification régulière de l'enracinement spirituel de ces attitudes. Rien n'est plus dramatique que de laisser creuser des différences en ce point de l'existence où s'exprime la générosité ; rien n'est plus grave que de contraindre l'autre à tenir un rythme qui n'est plus assuré de l'intérieur. Mais si la pauvreté

arrive à être vécue paisiblement, elle sera l'occasion d'un approfondissement certain de l'amour, car il est bénéfique d'avoir un terrain à travers lequel découvrir comment réagit profondément l'autre et, finalement, ce qu'il est : il y a là un lien et un mode de révélation que rien ne peut remplacer. Et cet approfondissement transparaîtra dans l'acte du don, car il est impossible de partager ses biens avec ses frères ou de partager la vie des pauvres sans communiquer en même temps quelque chose de son amour.

Evidemment, la présence des enfants va apporter une entrave sérieuse à ce projet de pauvreté ; mais plus qu'une limite à la liberté, une telle situation doit être conçue comme une dérivation privilégiée du don. La pauvreté, don de soi, aura désormais d'autres destinataires ; elle n'en sera pas profondément modifiée pour autant. Là où probablement il y aura des sacrifices à consentir, c'est dans la définition d'un style de vie. Ce qui a été adopté par un homme et une femme au nom d'un cheminement spirituel assez conscient ne peut être imposé purement et simplement à des enfants qui n'ont pas parcouru un tel chemin. Va-t-on devenir nostalgique d'une pauvreté perdue ou prisonnier d'une pauvreté définitive ?

La loi de mort, exprimée par l'Evangile dans la parabole du grain, est sans doute la réponse à cette question et une nouvelle manière d'expliquer la pauvreté spirituelle. C'est le temps de passer des moissons à la semaille. Si l'on garde conscience d'être, dans la pauvreté, le serviteur de Dieu, on acceptera ce changement de perspective. Tout le problème sera désormais, par les formes extérieures nouvelles qu'aura prises la pauvreté comme par le dynamisme intérieur qui l'animera, d'éveiller spontanément, comme naturellement, l'âme des enfants à ce détachement dont on avait soi-même rêvé. C'est souvent la manière de faire de la Providence de confier à autrui ce qu'on aurait aimé réaliser soi-même. Mais la joie d'un père et d'une mère de famille doit être grande de voir naître dans leurs enfants ces exigences mêmes qu'ils

avaient découvertes en eux et qui continuent de constituer le meilleur d'eux-mêmes.

S'il s'agit de ces groupes qui, aujourd'hui, tendent à se constituer assez spontanément pour manifester dans leur vie l'exigence évangélique de pauvreté (qu'il s'agisse de groupes de foyers, de groupes professionnels, etc.), l'important paraît être ce passage incessant de la mystique à la pratique et vice versa. Il faut toujours vérifier que chacun conserve le sens des attitudes que l'on a choisi de vivre ; mais il faut toujours s'inquiéter aussi de l'insertion concrète de cette pauvreté et de son éloquence. Il est certain en tout cas qu'en ce temps où, sous diverses formes, l'insistance sur le groupe est manifeste, le témoignage d'une communauté doit avoir une force convaincante plus grande que celle des individus.

C'est là que doit s'insérer la communauté religieuse. Si, chez beaucoup, la manière d'être pauvre paraît aujourd'hui presque impossible à trouver, n'est-ce pas d'abord parce que collectivement l'esprit de pauvreté n'existe pas ? Vécu en communauté, il suppose une ouverture commune, une simplicité de rapports qui font presque partout défaut. Entre la pratique et la mystique, ce qui permettra de contester l'une et l'autre, en particulier de transformer régulièrement la pratique pour l'accorder à l'approfondissement de la mystique et aux nouveaux appels du monde, c'est une fraternité véritable. Or, bien souvent, cette fraternité n'existe pas : il fait certes bon vivre ensemble, chacun est prêt à partager avec l'autre, mais pour se questionner mutuellement sur la pauvreté et parvenir à lui donner envers et contre toutes les habitudes acquises, une expression actuelle, il faut savoir se dire profondément, et cela n'est pas facile. La mystique est plus facile à vivre seul qu'à plusieurs. Il faut le reconnaître : aujourd'hui, dans la plupart des cas, la pauvreté religieuse ne parle pas.

Si attristant que soit le diagnostic, il faut le reprendre pour parler de l'Eglise. La pauvreté de l'Eglise ne parle pas Et c'est à ce niveau peut-être que l'on découvre mieux com-

bien la pratique sans la mystique a quelque chose de dérisoire. Vendre des biens, se défaire d'un certain nombre de formes extérieures de richesses, n'aboutira à rien tant que ne sera pas restaurée une véritable pauvreté spirituelle dans l'Eglise. Et là comme chez l'individu, la pauvreté imposera des refus, des contestations, ou fera naître des incompréhensions. Et pourtant la pauvreté n'est qu'à ce prix.

Alors, que faire ? Lorsque saint Paul explique ce qu'est l'Eglise, il emploie la comparaison du corps. Le Christ est la tête, nous sommes les membres. Une chose est sûre : la tête travaille. Le Christ mort et ressuscité est éternellement source de vie. On peut alors penser qu'en tout membre qui travaillera — entendons, pour notre propos, qui s'efforcera d'être pauvre intérieurement et de vivre cette pauvreté — surgira cette vie apportée par le Christ : un courant existera. Plus le corps sera parcouru de ces courants multiples, plus il aura de chances de reprendre vie. Sans doute, cela ne se fera-t-il pas tout seul ; les efforts douloureux ne seront pas éliminés, ni les indispensables ruptures. Mais il faut que chacun se sente responsable du corps tout entier et sache que la pauvreté qu'il vit en fidélité à l'Evangile contribue à la naissance de la véritable « Eglise servante et pauvre ».

Poussons la comparaison : ce corps qui doit retrouver la vie, il repose sur le sol. Pourquoi ne pas s'inquiéter de ce sol ? Lorsque brusquement le terrain se dérobe sous les pieds, chacun fait effort pour retrouver son équilibre. Le mouvement de la terre a déclenché chez chacun une motion : chacun a été provoqué à remuer. La chance de l'Eglise de devenir pauvre passe aussi par cette volonté de se laisser ébranler par le monde sur lequel elle repose. Plus elle acceptera loyalement les questions que pose le monde actuel, les inquiétudes qu'il fait apparaître, les hontes qu'il provoque en elle (car c'est une honte de n'être pas les premiers à protester contre l'injustice ou à tendre tous ses efforts pour la paix), plus elle recevra de cet univers les ébranlements qui peuvent l'aider à retrouver le vrai sens des pauvres et les vraies formes

de pauvreté. Que le monde dans lequel nous sommes ne soit pas lu ni écouté, la voilà condamnée à une rigidité permanente.

⁂

« La pauvreté n'est donc pas une vertu parmi d'autres, elle est une attitude nécessaire à toute vie chrétienne authentique : sans la pauvreté, il n'y a ni christianisme ni imitation de Jésus-Christ »[1]. Il y a ainsi, courant à travers l'Evangile et rassemblées dans les Béatitudes, quelques « attitudes nécessaires » qui sont la marque d'un disciple du Christ. Ce qui donne à la vie chrétienne bien comprise son aspect séduisant, mais aussi crucifiant, c'est qu'elle contraint celui qui l'adopte à une invention perpétuelle. Le vrai chrétien, ou tout aussi bien le vrai pauvre en esprit, doit lire dans le Christ les lois d'après lesquelles construire sa personnalité profonde, déchiffrer en lui-même les indications que Dieu y a déposées, découvrir dans le monde l'attente des hommes de son temps. Et avec cela il devra inventer sa vie — ou sa pauvreté — sachant que le monde change, que le visage de Dieu est toujours nouveau et qu'en lui-même c'est une graine qui a été déposée, un grain qui doit croître jusqu'à devenir un arbre. Il y faudra du courage, et l'espérance.

François SANSON, O. P.

---

1. J.-B. METZ, *L'Avent de Dieu*, Paris, Ed. de l'Epi, 1967, p. 74.

D O C U M E N T

Quinze évêques du Tiers Monde

à tous ceux qui souffrent et luttent pour la justice

Evêques de quelques-uns des peuples qui peinent et luttent pour leur développement, nous joignons notre voix à l'appel angoissé du pape Paul VI dans sa lettre *Populorum progressio*, afin de préciser leurs devoirs à nos prêtres et à nos fidèles et pour adresser à tous nos frères du Tiers-Monde quelques paroles d'encouragement.

Situées dans ce Tiers-Monde, nos Eglises se trouvent mêlées au conflit dans lequel s'affrontent aujourd'hui non plus seulement l'Orient et l'Occident, mais les trois grands groupes de peuples : les puissances occidentales enrichies au siècle dernier, les deux grands pays communistes devenus eux-mêmes grandes puissances, enfin ce Tiers-Monde qui cherche encore comment échapper à l'emprise des grands et se développer librement. A l'intérieur de nations pourtant développées, certaines classes sociales, certaines races ou certains peuples n'ont pas encore obtenu le droit à une vie vraiment humaine. Une poussée irrésistible travaille ces peuples pauvres vers leur promotion par leur libération de toutes les forces d'oppression. Si la plupart des nations ont réussi à conquérir leur liberté politique, rares sont encore les peuples économiquement libres. Rares sont également ceux où règne l'égalité sociale, condition indispensable d'une vraie fraternité, car la paix ne peut exister sans justice. Les peuples du Tiers-Monde forment le prolétariat de l'humanité actuelle, exploités par les grands et menacés dans leur existence même par ceux qui, seuls, s'arrogent le droit, parce qu'ils sont les plus forts, d'être les juges et les policiers des peuples matériellement moins riches. Or nos peuples ne sont ni moins sages ni moins justes que les grands de ce monde.

I. LIBERTÉ A L'ÉGARD DES SYSTÈMES POLITIQUES, ÉCONOMIQUES ET SOCIAUX

Dans l'évolution actuelle du monde, des révolutions se sont produites ou se produisent. Elles n'ont rien de surprenant. Tous les pouvoirs aujourd'hui établis sont nés à une époque plus ou moins lointaine d'une révolution, c'est-à-dire d'une rupture avec un système qui n'assurait plus le bien commun, et de l'instauration d'un nouvel ordre plus apte à le procurer. Toutes les révolutions ne sont pas nécessairement bonnes. Il en est qui ne sont que révolte de palais et n'aboutissent qu'à des changements d'oppression du peuple. Certaines font plus de mal que de bien « engendrant de nouvelles injustices... » (*Populorum Progressio*). L'athéisme et le collectivisme auxquels certains mouvements sociaux croient devoir se lier sont de graves dangers pour l'humanité. Mais l'histoire montre que certaines révolutions étaient nécessaires et se sont dégagées de leur antireligion momentanée, produisant de bons fruits. Nul ne conteste plus celle qui, en 1789, en France, a permis l'affirmation des droits de l'homme (cf. *Pacem in Terris,* n[os] 11-27). Plusieurs de nos nations ont dû, ou doivent, opérer de ces renversements profonds. Quelle doit être l'attitude des chrétiens et des Eglises en face de cette situation ? Paul VI a déjà éclairé notre chemin par l'encyclique sur le progrès des peuples (*Populorum Progressio,* n[os] 30-31-32).

Du point de vue doctrinal, l'Eglise sait que l'Evangile exige la première et radicale révolution qui a nom conversion, renversement total du péché à la grâce, de l'égoïsme à l'amour, de l'orgueil à l'humble service. Et cette conversion n'est pas seulement intérieure et spirituelle, elle vise tout l'homme, corporel et social en même temps que spirituel et personnel. Elle a un aspect communautaire lourd de conséquences pour la société tout entière, non seulement pour la vie des hommes ici-bas mais surtout pour la vie éternelle dans le Christ qui, élevé de terre, attire à Lui toute l'humanité. Tel est aux yeux du chrétien l'épanouissement intégral de l'homme. Aussi l'Evangile a-t-il toujours été, visiblement ou invisiblement, par l'Eglise ou hors des Eglises, le plus puissant ferment des mutations profondes de l'humanité depuis vingt siècles.

Cependant, dans son pèlerinage historique ici-bas, l'Eglise est pratiquement toujours liée au système politique, social et économique qui, à tel moment de l'histoire, assure le bien commun ou du moins un certain ordre social. Il arrive même que les Eglises se trouvent tellement liées à tel système qu'on les croit confondus, unis en une seule chair comme dans un mariage. Mais l'Eglise n'a qu'un seul époux, le Christ. Elle n'est nullement mariée à quelque système que ce soit, et surtout pas à « l'impérialisme international de l'argent » (*Populorum progressio*), pas plus qu'elle ne l'était à la royauté ou à

la féodalité de l'Ancien Régime, pas plus qu'elle ne le serait demain à tel ou tel socialisme. Il suffit de regarder l'histoire pour voir que l'Eglise a survécu à la ruine des pouvoirs qui, un temps, avaient cru devoir la protéger ou pouvoir l'utiliser. Aujourd'hui, la doctrine sociale de l'Eglise, réaffirmée à Vatican II, la dégage déjà de cet impérialisme de l'argent qui se trouve être l'une des forces auxquelles elle a été liée pendant un temps.

Après le concile, des voix s'élèvent, énergiques, qui demandent qu'on en finisse avec cette collusion temporaire de l'Eglise et de l'argent dénoncée de divers côtés. Certains évêques[1] ont déjà donné l'exemple. Nous avons nous-mêmes le devoir de faire un sérieux examen de notre situation à ce sujet et de libérer nos Eglises de toute servitude à l'égard de la grande finance internationale. « On ne peut servir Dieu et l'argent ».

Devant l'évolution actuelle de l'impérialisme de l'argent, nous devons adresser à nos fidèles et nous redire à nous-mêmes l'avertissement qu'adressait aux chrétiens de Rome le voyant de Patmos devant la chute imminente de cette grande ville prostituée dans le luxe grâce à l'oppression des peuples et au trafic des esclaves : « Sortez, ô mon peuple, quittez-la, de peur que, solidaires de ses fautes, vous n'ayez à pâtir de ses plaies » (*Apoc.*, 18, 4).

L'Eglise n'est jamais solidaire dans ce qu'elle a d'essentiel et de permanent, c'est-à-dire sa fidélité et sa communion au Christ dans l'Evangile, d'aucun système politique, économique et social. Dès qu'un système cesse d'assurer le bien commun au profit de l'intérêt de quelques-uns, elle doit non seulement dénoncer l'injustice mais se dégager du système inique, prête à collaborer avec un autre système mieux adapté aux besoins du temps et plus juste.

II. FIDÉLITÉ AU PEUPLE

Cela vaut pour les chrétiens comme pour leurs chefs hiérarchiques et pour les Eglises. Nous n'avons pas ici-bas de cités permanentes, car notre chef le Christ a voulu souffrir hors de la ville (*Hébr.*, 13, 12-14). Que nul d'entre nous ne reste attaché à des privilèges ou à l'argent, mais que chacun se tienne prêt à « mettre en commun ses biens... car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir » (*Hébr.*, 13, 16). Même si nous n'avons pas été capables de le faire de bon gré et par amour, sachons au moins reconnaître la main de Dieu qui nous corrige comme des fils dans les événements qui nous obligent à ce sacrifice (*Hébr.*, 12, 5).

---

1. *Populorum progressio* cite l'exemple du regretté évêque de Talca (Chili), Manuel Larrain.

Nous ne jugeons ni ne condamnons personne de ceux qui, devant Dieu, ont cru ou croient devoir s'exiler pour sauvegarder leur foi ou celle de leurs enfants. Les seuls qui doivent être condamnés avec énergie sont ceux qui expulsent des populations en les opprimant matériellement ou spirituellement, ou en prenant leurs terres.

Les chrétiens et leurs pasteurs ont à cœur de rester dans le peuple, sur la terre qui est leur. L'histoire montre qu'il est rarement heureux à long terme qu'un peuple s'exile loin de sa terre et se réfugie ailleurs. Il doit ou bien défendre sa terre contre un étranger injuste agresseur ou accepter des changements de régime qui s'imposent dans son pays. C'est une faute pour les chrétiens de se désolidariser de leur pays et de leur peuple à l'heure de l'épreuve, surtout si ces chrétiens sont riches et ne fuient en réalité que pour sauver leur richesse et leurs privilèges. Certes une famille ou une personne peut être obligée d'émigrer pour chercher du travail conformément au droit de l'émigration (cf. *Pacem in Terris*). Mais des exodes massifs de chrétiens peuvent causer de regrettables situations. C'est sur leur terre, dans leur peuple, que les chrétiens sont normalement appelés par Dieu à réaliser leur vie en solidarité avec leurs frères de quelque religion qu'ils soient afin d'être parmi eux témoins de l'amour du Christ pour tous.

Quant à nous, prêtres et évêques, nous avons un devoir plus pressant encore de rester à notre place, car nous sommes les vicaires du Bon Pasteur qui, loin de fuir comme les mercenaires au jour du danger, reste au milieu du troupeau, prêt à donner sa vie pour les siens (*Jean*, 10, 11-18). Si Jésus dit à ses apôtres de passer de ville en ville (*Matth.*, 10, 23). c'est uniquement dans le cas de persécution personnelle pour la foi ; cela est différent des cas de guerre ou de révolution concernant tout un peuple dont le pasteur doit se sentir solidaire. Celui-ci doit rester dans le peuple. Si tout le peuple décidait de s'exiler, le pasteur pourrait suivre son troupeau. Mais il ne peut se sauver seul ni avec une minorité de profiteurs, ou de peureux.

Bien plus, les chrétiens et leurs pasteurs doivent savoir reconnaître la main du Tout-Puissant dans les événements qui, périodiquement, déposent les puissants de leurs trônes et élèvent les humbles, renvoient les riches les mains vides et rassasient les affamés. Aujourd'hui, « le monde demande, avec ténacité et virilité, la reconnaissance de la dignité humaine dans toute sa plénitude, l'égalité sociale de toutes les classes »[2]. Les chrétiens et tous les hommes de bonne volonté ne peuvent qu'adhérer à ce mouvement, même s'ils doivent renoncer à leurs privilèges et à leurs fortunes personnelles au profit de la communauté humaine dans une socialisation plus grande. L'Eglise n'est

---

2. Intervention au Concile du Patriarche Maximos, 27 octobre 1964.

nullement la protectrice des grandes propriétés. Elle demande avec Jean XXIII que la propriété soit diffusée à tous car la propriété a d'abord une destination sociale[3]. Paul VI rappelait dernièrement le mot de saint Jean : « Si quelqu'un jouissant des richesses du monde voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ? » (*1 Jean*, 3, 17), et le mot de saint Ambroise : « La terre est donnée à tout le monde et pas seulement aux riches » (*Populorum progressio*, n° 23).

Tous les Pères orientaux comme occidentaux, redisent l'Evangile: « Partage ta moisson avec tes frères. Partage ces récoltes qui demain auront pourri. Atroce avarice qui laisse tout moisir plutôt que d'en laisser aux miséreux ! « A qui fais-je du tort, dit l'avare, en gardant ce qui m'appartient ? » Mais quels sont, dis-le-moi, les biens qui t'appartiennent ? D'où les as-tu tirés ? Tu ressembles à un homme qui, prenant place au théâtre, voudrait empêcher les autres d'entrer et entendrait jouir seul du spectacle auquel tous ont droit. Tels sont les riches : les biens communs qu'ils ont accaparés, ils s'en décrètent les maîtres, parce qu'ils en sont les premiers occupants. Si chacun ne gardait que ce qui est requis pour ses besoins courants, et que le superflu, il le laissât aux indigents, la richesse et la pauvreté seraient abolies... A l'affamé appartient le pain que tu gardes. A l'homme nu, le manteau que recèlent tes coffres. Au va-nu-pieds, la chaussure qui pourrit chez toi. Au miséreux, l'argent que tu tiens enfoui. Ainsi opprimes-tu autant de gens que tu en pouvais aider... Non ce n'est pas ta rapacité que l'on condamne ici, mais ton refus de partage » (saint Basile, *Homélie 6 contre la richesse*).

Tenant compte de certaines nécessités pour certains progrès matériels, l'Eglise, depuis un siècle, a toléré le capitalisme avec le prêt à intérêt légal et ses autres usages peu conformes à la morale des prophètes et de l'Evangile. Mais elle ne peut que se réjouir de voir apparaître dans l'humanité un autre système social moins éloigné de cette morale. Il appartiendra aux chrétiens de demain, selon l'initiative de Paul VI, de reconduire à leurs vraies sources qui sont chrétiennes ces courants de valeurs morales que sont la solidarité, la fraternité (cf. *Ecclesiam Suam*). Les chrétiens ont le devoir de montrer « que le vrai socialisme, c'est le christianisme intégralement vécu, dans le juste partage des biens et l'égalité fondamentale »[4]. Bien loin de le bouder, sachons y adhérer avec joie, comme à une forme de vie sociale mieux adaptée à notre temps et plus conforme à l'esprit de l'Evangile. Nous éviterons ainsi que certains confondent Dieu et la religion avec les oppresseurs du monde des pauvres et des travailleurs

3. *Mater et Magistra*, n° 389-391.
4. Intervention au Concile du Patriarche Maximos IV, 28 septembre 1965.

que sont, en effet, le féodalisme, le capitalisme et l'impérialisme. Ces systèmes inhumains en ont engendré d'autres qui, en voulant libérer les peuples, oppriment les personnes s'ils tombent dans le collectivisme totalitaire et la persécution religieuse. Mais Dieu et la vraie religion n'ont rien à voir avec les diverses formes du Mammon d'iniquité. Au contraire, Dieu et la vraie religion sont toujours avec ceux qui cherchent à promouvoir une société plus équitable et fraternelle entre tous les fils de Dieu dans la grande famille humaine.

L'Eglise salue avec joie et fierté une humanité nouvelle où l'honneur ne va plus à l'argent accumulé entre les mains de quelques-uns, mais aux travailleurs, ouvriers et paysans. Car l'Eglise n'est rien sans Celui qui, sans cesse, lui donne son être et son agir, Jésus de Nazareth, qui, durant tant d'années, a voulu travailler de ses mains pour révéler l'éminente dignité des travailleurs. « L'ouvrier est infiniment supérieur à tout argent », comme le rappelait un évêque au Concile[5]. Un autre évêque, d'un pays socialiste, déclarait également : « Si les ouvriers n'arrivent pas à être de quelque manière propriétaires de leur travail, toutes les réformes de structures demeureront inefficaces. Même si les ouvriers, parfois, reçoivent un plus fort salaire dans quelque système économique, ils ne se contenteront pas de ces augmentations de salaire. En effet, ils veulent être propriétaires et non vendeurs de leur travail. Aujourd'hui, les ouvriers deviennent de plus en plus conscients que le travail constitue une partie de la personne humaine. Mais la personne humaine ne peut ni être vendue ni se vendre. Toute vente ou achat du travail est une sorte d'esclavage... L'évolution de la société humaine progresse en ce sens, et certes même dans ce système qu'on dit n'être pas aussi sensible que nous à l'égard de la dignité de la personne humaine, c'est-à-dire le marxisme »[6].

C'est dire que l'Eglise se réjouit de voir se développer dans l'humanité des formes de vie sociale où le travail trouve sa vraie place qui est première. Comme le reconnaissait l'archiprêtre Borovoï au Conseil œcuménique des Eglises, nous avons eu le tort de nous accommoder de principes juridiques païens hérités de la Rome antique, mais en ce domaine, hélas, l'occident n'a pas moins péché que l'orient. « De toutes les civilisations chrétiennes, le byzantinisme est celle qui a le plus contribué à sanctifier simplement le mal social. Il adopta sans objection tout l'héritage social du monde païen et lui conféra l'onction sacrale. Le droit civil de l'empire romain païen fut conservé sous le vêtement de la tradition ecclésiastique, pendant bien plus de mille ans à Byzance et dans l'Europe médiévale, et pendant des siècles

5. Intervention de Mgr G. Hakim, archevêque de Galilée, 10 novembre 1964.

6. Intervention de Mgr F. Franic, évêque de Split, Yougoslavie, 4 octobre 1965.

en Russie à partir de l'époque (XVI[e] s.) où notre pays commença à se considérer comme l'héritier de Byzance. Mais c'est radicalement opposé à la tradition sociale du christianisme primitif et des Pères grecs, à la prédication missionnaire de notre Sauveur et à tout le contenu de l'enseignement des prophètes de l'Ancien Testament qui ne vieillissent jamais »[7].

III. FIDÉLITÉ A LA PAROLE DE DIEU

Que personne n'aille chercher dans nos paroles une inspiration politique quelconque. Notre seule source est la Parole de Celui qui a parlé par ses prophètes et ses apôtres. La Bible et l'Evangile dénoncent comme péché envers Dieu toute atteinte à la dignité de l'homme créé à son image. Dans cette exigence de respect à l'égard de la personne humaine, les athées de bonne foi rejoignent aujourd'hui les croyants pour un commun service de l'humanité dans sa recherche de justice et de paix. Aussi est-ce à tous que nous pouvons adresser avec confiance des paroles d'encouragement, car il faut à tous beaucoup de courage et de force pour mener à bien l'immense et urgente tâche qui seule peut sauver le Tiers-Monde de la misère et de la faim, et délivrer l'humanité de la catastrophe d'une guerre nucléaire : « Jamais plus la guerre, à bas les armes »[8].

Le peuple des pauvres et les pauvres des peuples au milieu desquels le Miséricordieux nous a placés comme pasteurs d'un petit troupeau, savent par expérience qu'ils doivent compter sur eux-mêmes et leurs propres forces plus que sur l'aide des riches. Certes, certaines nations riches ou certains riches des nations accordent une aide appréciable à nos peuples, mais ce serait une illusion d'attendre passivement une libre conversion de tous ceux dont notre Père Abraham nous prévient « qu'ils n'écouteront même pas quelqu'un qui ressuscite d'entre les morts » (*Luc*, 16, 31). C'est d'abord aux peuples pauvres et aux pauvres des peuples qu'il appartient d'accomplir eux-mêmes leur propre promotion. Qu'ils reprennent confiance en eux-mêmes, qu'ils s'instruisent, sortant de l'analphabétisme, qu'ils travaillent avec ténacité pour bâtir leur destin, qu'ils se cultivent en utilisant tous les moyens que la société moderne met à leur disposition, école, transistors, journaux ; qu'ils écoutent ceux qui peuvent éveiller et former la conscience des masses et surtout la parole de leurs pasteurs. Que ceux-ci leur dispensent dans son entier la Parole de Vérité et l'Evangile de Justice. Que les laïcs militants des mouvements apostoliques comprennent et mettent en pratique l'exhortation de notre pape Paul VI : « ... Il appartient aux laïcs, par leurs libres initiatives et

---

7. Intervention à la conférence *Eglise et Société*, Genève, 12 juillet 1966.

8. Paul VI à l'O.N.U

sans attendre passivement consignes et directives, de pénétrer d'esprit chrétien la mentalité et les mœurs, les lois et les structures de leur communauté de vie. Des changements sont nécessaires, des réformes profondes indispensables : ils doivent s'employer résolument à leur insuffler l'esprit évangélique... » (*Populorum Progressio*, n° 81). Qu'enfin les pauvres et les travailleurs s'unissent, car seule l'union fait la force des pauvres, pour exiger et promouvoir la justice dans la Vérité.

C'est bien de vérité et de justice que le peuple a d'abord faim, et tous ceux qui ont reçu charge de l'instruire et de l'éduquer doivent s'y employer avec enthousiasme. Certaines erreurs doivent d'urgence être dissipées : non, Dieu ne veut pas qu'il y ait des riches qui profitent des biens de ce monde en exploitant les pauvres ; non, Dieu ne veut pas qu'il y ait des pauvres toujours misérables. La religion n'est pas un opium pour le peuple. La religion est une force qui élève les humbles et rabaisse les orgueilleux, qui donne du pain aux affamés et affame les repus. Certes Jésus nous prévient qu'il y aura toujours des pauvres parmi nous (*Jean*, 12, 8), mais c'est parce qu'il y aura toujours des riches pour accaparer les biens de ce monde et aussi toujours certaines inégalités dues aux différences de capacités et autres facteurs inévitables. Mais Jésus nous enseigne que le second commandement est égal au premier, car on ne peut aimer Dieu sans aimer ses frères les hommes. Il nous prévient que nous tous les hommes, nous serons jugés sur une seule parole : « J'avais faim et vous m'avez donné à manger... J'étais celui-là qui avait faim » (*Matth.*, 25, 31-46). Toutes les grandes religions et les grandes sagesses de l'humanité font écho à cette parole. Ainsi le Coran annonce la dernière épreuve à laquelle les hommes sont soumis lors du jugement de Dieu : « Quelle est cette épreuve ? C'est de racheter les captifs, de nourrir pendant la famine l'orphelin... ou le pauvre couché sur la dure.. .et de se faire une loi de la miséricorde » (Sour. 90, 11, 18).

Nous avons le devoir de partager notre pain et tous nos biens. Si certains prétendent accaparer pour eux-mêmes ce qui est nécessaire aux autres, c'est alors un devoir pour les pouvoirs publics d'imposer le partage qui n'a pas été fait de bon gré. Le pape Paul VI le rappelle dans sa dernière encyclique : « Le bien commun exige donc parfois l'expropriation si, du fait de leur étendue, de leur exploitation faible ou nulle, de la misère qui en résulte pour les populations, du dommage considérable porté aux intérêts du pays, certains domaines font obstacle à la prospérité collective. En l'affirmant avec netteté, le Concile a rappelé aussi non moins clairement que le revenu disponible n'est pas abandonné au libre caprice des hommes et que les spéculations égoïstes doivent être bannies. On ne saurait dès lors admettre que des citoyens pourvus de revenus abondants, provenant des ressources et de l'activité nationales, en transfèrent une part considé-

rable à l'étranger pour leur seul avantage personnel, sans souci du tort évident qu'ils font par là subir à leur patrie » (*Populorum Progressio*). On ne peut non plus admettre que des riches étrangers viennent exploiter nos peuples pauvres sous prétexte d'y faire commerce ou industrie, pas plus qu'on ne peut tolérer que quelques riches exploitent leur propre peuple. Cela provoque l'exaspération des nationalismes toujours regrettables, opposés à une vraie collaboration des peuples.

Ce qui est vrai des individus l'est également des nations. Par malheur aujourd'hui, aucun gouvernement vraiment mondial ne peut imposer la justice entre les peuples et répartir équitablement les biens. Le système économique actuellement en vigueur permet aux nations riches de s'enrichir toujours plus lors même qu'elles aident un peu les nations pauvres qui, proportionnellement, s'appauvrissent. Celles-ci ont donc le devoir d'exiger, par tous les moyens légitimes en leur pouvoir, l'instauration d'un gouvernement mondial où tous les peuples sans exception aucune soient représentés et qui soit capable d'exiger, voire d'imposer, une répartition équitable des biens, condition indispensable pour la paix. (Cf. *Pacem in Terris*, n° 137 ; *Populorum Progressio*, n° 78).

A l'intérieur même de chaque nation, les travailleurs ont le droit et le devoir de s'unir en véritables syndicats afin d'exiger et de défendre leurs droits : juste salaire, congés payés, sécurité sociale, allocations familiales, participation à la gestion de l'entreprise... Il n'est pas suffisant que ces droits soient reconnus sur le papier par des lois. Ces lois doivent être appliquées et il appartient aux gouvernements d'exercer leurs pouvoirs en ce domaine au service des travailleurs et des pauvres. Les gouvernements doivent s'appliquer à faire cesser cette lutte des classes que, contrairement à ce qu'on soutient d'ordinaire, les riches, trop souvent, ont déclenchée et continuent à mener contre les travailleurs, en les exploitant par des salaires insuffisants et des conditions inhumaines de travail. C'est une guerre subversive que l'argent, depuis longtemps, mène sournoisement à travers le monde, massacrant des peuples entiers. Il est temps que les peuples pauvres, soutenus et guidés par leurs gouvernements légitimes, défendent efficacement leur droit à la vie. Dieu, en effet, s'est révélé à Moïse en disant : « J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple ; j'ai entendu le cri que lui arrachent ses exploiteurs... Et j'ai résolu de le libérer » (*Ex.*, 3, 7). Jésus enfin a pris sur lui toute l'humanité pour l'entraîner à la Vie Eternelle, dont la préparation ici-bas est la justice sociale, première forme de l'amour fraternel. Lorsque par sa résurrection, le Christ libère l'humanité de la mort, il conduit toutes les libérations humaines à leur plénitude éternelle.

Aussi à tous nous adressons cette parole de l'Evangile que quel-

ques-uns d'entre nous[9] adressaient l'an dernier à leur peuple en proie à cette même inquiétude et animé de la même espérance que tous les peuples du Tiers-Monde : « Nous vous exhortons à rester fermes et intrépides, comme ferment évangélique dans la parole du Christ : « Redressez-vous et relevez la tête, car votre délivrance est proche » (*Luc*, 21, 28) ».

Août 1967

Helder CAMARA, archevêque de Recife-Nordeste, Brésil

Jean-Baptiste DA MOTA e ALBUQUERQUE, archevêque de Vitoria-E. S., Brésil

Luis GONZAGA FERNANDES, auxiliaire de Vitoria-E. S., Brésil

Georges MERCIER, évêque de Laghouat, Sahara, Algérie

Michel DARMANCIER, évêque de Wallis et Futuna, Océanie

Amand HUBERT, vicaire apostolique, Héliopolis, Egypte, R.A.U.

Angel CUNIBERTI, vicaire apostolique de Florencia, Colombie

Severino MARIANO de AGUIAR, évêque de Pesqueira, Pernambuco, Brésil

Frank FRANIC, évêque de Split, Yougoslavie

Francisco AUSTREGESILO de MESQUITA, évêque de Afogados de Ingazeira, Pernambuco, Brésil

Grégoire HADDAD, évêque melchite auxiliaire de Beyrouth, Liban

Manuel PEREIRA DA COSTA, évêque de Campina Grande, Paraïba, Brésil

Carlo VAN MELCKEBEKE, évêque de Ning Hsia, Chine

Antonio Batista FRAGOSO, évêque de Crateüs, Ceara, Brésil

Etienne LOOSDREGT, évêque de Vientiane, Laos

---

9. Manifeste des évêques du Nord-Est brésilien. Récife, 14 juillet 1966.

N.-B. — Les personnes désireuses de donner à ce texte la large diffusion qu'il mérite peuvent se le procurer sous forme de brochure en s'adressant à *Eglise d'Arras*, 4, rue des Fours, B. P. 137, 62 - Arras (C. C. P. Lille 3342-96). L'exemplaire : 0,50 f. ; réductions par quantités.

CHRONIQUES

Paul VI et Athénagoras

La troisième rencontre de Paul VI et d'Athénagoras s'est déroulée à Rome du 26 au 28 octobre 1967. Elle était la conséquence immédiate du voyage effectué par le pape en Turquie à la fin de juillet : le patriarche venait rendre la visite qu'il avait reçue. Mais elle se situait aussi, naturellement, dans le prolongement spirituel de l'inoubliable première entrevevue de janvier 1964, à Jérusalem.

Nous n'avons pas l'intention de présenter ici un reportage des cérémonies, des visites et des conversations qui trouvèrent place durant ces trois journées chargées. La presse l'a fait. Profitant du recul, nous voudrions plutôt attirer brièvement l'attention sur quelques aspects de ces événements romains et constantinopolitains, qui nous paraissent particulièrement importants dans la perspective de la restauration de l'unité plénière entre l'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident.

1. *Pas de politique*

Ces rencontres se situent sur un plan exclusivement religieux. Lorsque le patriarche Athénagoras se rend à Rome, il n'est pas animé des mêmes intentions que le président Johnson, par exemple. Cela va de soi. Peut-être n'est-il pas inutile, cependant, de le souligner. En effet, à plusieurs reprises déjà, au cours de l'histoire, des tentatives ont été faites pour reprendre les rapports entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Une des causes qui a grandement contribué à faire échouer les efforts d'hommes souvent généreux, ce sont les liens inextricables qui, aux motivations évangéliques et religieuses, mêlaient des préoccupations de politique séculière.

Aujourd'hui, tel n'est plus le cas. Les démarches concertées d'Athénagoras et de Paul VI se situent à un niveau où la seule « politique » est celle de l'Evangile de Jésus-Christ. Le pape s'en est félicité dans l'allocution qu'il a prononcée à Saint-Pierre durant la célébration d'accueil du patriarche, le 26 octobre : les tentatives anciennes pour renouer l'unité, a-t-il dit, « ont-elles jamais été autant qu'au-

jourd'hui dégagées de tout élément politique, de toute visée étrangère au seul désir de réaliser la volonté du Christ sur son Eglise ? » Et Paul VI continuait : « Nous sommes, de part et d'autre, mus par l'unique désir de purifier nos âmes en obéissant à la vérité pour nous aimer sincèrement comme des frères, nous chérissant les uns les autres d'un cœur pur, sans défaillance. La droiture de nos intentions, l'authenticité de notre décision ne sont-elles pas un signe de l'action de l'Esprit-Saint, de cette action puissante de renouvellement et d'approfondissement dont nous faisons l'expérience avec émerveillement tant dans l'Eglise que dans chacun des chrétiens fidèles ? »[1].

2. *Un fait d'Eglise*

S'il ne s'agit plus de manœuvres politiques, de front commun contre un ennemi — Paul VI a restitué à la Turquie l'étendard pris à la bataille de Lépante —, il s'agit d'un fait d'Eglise. Ce qui frappe, dans les deux rencontres récentes d'Istanbul et de Rome, c'est leur caractère ecclésiastique, ou plutôt ecclésial. Ces entrevues commencent, non dans des salons ou des bibliothèques — quitte à se prolonger dans ces lieux —, mais dans des églises et durant des célébrations de prière. A l'aéroport d'Istanbul, le pape salua rapidement le patriarche venu l'accueillir avec le président de la République turque et de nombreuses personnalités. Mais c'est dans la cathédrale orthodoxe du Phanar puis dans la cathédrale catholique que les deux hommes se rencontrèrent vraiment. Les choses étaient encore plus claires à Rome puisque le patriarche, à peine descendu de l'avion, se rendit directement à Saint-Pierre, où l'attendait le pape avec lequel il présida la célébration liturgique.

Ces moments de prière revêtent eux-mêmes un caractère ecclésial de plus en plus marqué. A Istanbul, il ne s'agissait encore que de pures « célébrations de la Parole » ; à Saint-Pierre de Rome, la liturgie, sans constituer une véritable eucharistie, en était extrêmement proche dans le style. Qu'on en juge par son ordonnance qui comportait les éléments suivants : un psaume d'entrée, une oraison, l'épître, l'évangile (le lavement des pieds), la prière universelle, puis une préface, le sanctus, une longue action de grâce, le Notre Père selon le rite latin habituel, enfin — après les allocutions du patriarche et du pape — le baiser de paix, une prière de conclusion, la double bénédiction, le chant d'un psaume.

La très belle action de grâce, qui suivit le sanctus, mérite d'être citée intégralement :

1. On trouvera les documents de la visite en Turquie et de la visite à Rome commodément rassemblés dans *La documentation catholique*, 6-20 août 1967 (col. 1377-1391) et 19 novembre 1967 (col. 1921-1938).

« Vraiment, tu es saint, Roi des siècles et source de l'unité, qui as réuni les diverses nations pour professer ensemble ton nom. Saint est ton Fils unique, Notre Seigneur Jésus-Christ, qui, la nuit où il fut livré, pria pour que tous les croyants soient un, et livra à ses apôtres son corps et son sang en sacrement de l'unité.

Saint aussi est ton Esprit, par qui tu as voulu appeler et rassembler le peuple de la nouvelle Alliance dans l'unité de la foi, de l'espérance et de la charité ; par qui aussi, de nos jours, tu as éveillé dans les chrétiens, avec l'esprit de pénitence, la volonté de se dépenser d'un cœur ardent à parfaire le Corps du Christ.

Nous tous, en effet, qui nous trouvons unis dans la même proclamation de l'Evangile et le même baptême, participant aux mêmes mystères et aux mêmes charismes, jouissant ensemble de la protection de Marie, la toute sainte Mère de Dieu toujours vierge, instruits par l'exemple des apôtres et des saints, nous éprouvons une extrême douleur de ce que, éloignés depuis des siècles les uns des autres par le fléau de la division, nous ne puissions avoir entre nous une communion totale et exemplaire.

Jette donc les yeux sur nous, tes serviteurs, qui, éclairés par la grâce de ton Esprit et conduits par l'amour fraternel, regrettons les péchés contre l'unité, demandons humblement pardon à toi et à nos frères, et d'une seule voix te prions d'accorder l'unité parfaite de tous ceux qui croient en toi.

Nous t'en supplions donc, Seigneur, toi qui aimes les hommes, accorde-nous aujourd'hui une nouvelle et plus abondante effusion de la grâce de ton Esprit ; fais que nous menions une vie digne de l'appel que tu nous as adressé : en toute humilité, douceur et patience, nous supportant les uns les autres avec charité, attentifs à conserver l'unité de l'Esprit par le lien de la paix ; fais que, discernant les signes des temps et réparant les fautes passées par un renoncement inlassable, nous méritions de parvenir à l'heure si attendue de la parfaite communion.

Exauce-nous donc, Seigneur, et manifeste sur nous avec profusion ta miséricorde de toujours. Par l'avènement tout puissant de ton Esprit, mets un terme à la division des Eglises, donne à l'Epouse de ton Christ une nouvelle beauté, répands avec abondance ta paix et ton amour, pour que l'Eglise resplendisse avec plus d'éclat comme un signe dressé pour les nations et que le monde, éclairé par ton Esprit, parvienne à la foi dans le Christ que tu as envoyé.

Quant à nous, fais que nous devenions tous des fils de lumière et de paix et accorde-nous, dès maintenant, que, préludant à l'éternité, nous puissions tous d'une seule bouche et d'un seul cœur glorifier ton nom de mystère, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles ».

Véritablement, cette célébration constitua, selon l'excellente formule du P. Dejaifve, « une émouvante *eucharistie* — *action de grâce* sans consécration — célébrée en commun »[2].

3. *Avec le peuple chrétien*

Le caractère ecclésial de la rencontre de Rome était souligné aussi par le fait que le patriarche et le pape n'étaient pas seuls : tandis que le premier s'était fait accompagner de plusieurs métropolites, le second était entouré des évêques du Synode et des cardinaux.

D'autre part — ce qui est sans doute plus important encore — le peuple chrétien était là. Cette *présence* de la foule croyante était très sensible durant la célébration de Saint-Pierre : par sa participation à la prière, par ses chants, par les applaudissements fréquents dont elle interrompit la traduction italienne du discours du patriarche, elle témoigna éloquemment de la part qu'elle prenait à l'événement.

Lors des visites d'Athénagoras aux autres basiliques romaines, cette participation active du peuple chrétien frappa peut-être encore plus, dans la mesure où le cadre plus souple — y compris en ce qui concerne la liturgie — permit des manifestations de sympathie plus libres et plus spontanées.

Le patriarche œcuménique ne s'y trompa pas. Quelques jours après, il confiait au reporter de Radio-Luxembourg : « Ce qui nous a impressionné le plus, c'étaient les réactions positives, favorables, des fidèles de Rome et de l'Italie. Ce qui montre que le désir pour l'unité chrétienne est enraciné dans l'âme même des peuples ».

Il est bon d'entendre cela, lorsque l'on songe que c'est précisément sans doute l'absence de l'accord profond du peuple croyant qui, avec la confusion des domaines politique et religieux, fut la cause des échecs de plusieurs tentatives faites au cours des siècles pour renouer les liens entre l'Orient et l'Occident chrétiens.

4. *Sur le roc apostolique*

Ecclésial, le voyage du patriarche le fut encore dans la mesure où Athénagoras était mû, non seulement par le désir de rendre au pape sa visite, mais par celui de faire un pèlerinage *ad limina apostolorum*. Il pria, en effet, sur le tombeau de Pierre, dans la basilique Saint-Paul, au Colisée, dans les catacombes de Priscille. Dans Saint-Pierre, il affirma entendre « en ce moment exceptionnellement saint, le cri du sang des apôtres Pierre et Paul, la voix de l'Eglise des catacombes et des martyrs du Colisée ».

2. *Etudes*, décembre 1967, p. 717.

Paul VI, de même, avait voulu retrouver à Ephèse, à Smyrne, à Constantinople, le souvenir vivant de l'Eglise des premiers siècles.

Voilà qui donne aux rencontres de 1967, comme à celle de 1964 à Jérusalem, une dimension plus profonde que celle des simples retrouvailles de deux dirigeants ecclésiastiques de bonne volonté : le rappel de l'enracinement apostolique de l'Eglise, seul capable de porter son unité.

5. *Deux Eglises sœurs*

Que les rencontres se déroulent, ainsi que nous venons de le dire, au niveau des corps ecclésiaux, avec la participation active du clergé et des laïcs, est le signe que les Eglises commencent à vivre comme des sœurs.

Cette fraternité avait été affirmée par Paul VI dans le document remis au patriarche le 25 juillet, après avoir été lu publiquement par Mgr Willebrands. Le pape y mettait en valeur l'importance des Eglises locales et en tirait les conséquences : « Par le baptême, disait-il, *nous sommes un dans le Christ Jésus* (*Gal.*, 3, 28). En vertu de la succession apostolique, le sacerdoce et l'eucharistie nous unissent plus intimement encore. Telle est la communion profonde et mystérieuse qui existe entre nous : participant aux dons de Dieu à son Eglise, nous sommes mis en communion avec le Père par le Fils dans l'Esprit Saint. Devenus fils dans le Fils en toute réalité, nous sommes devenus aussi réellement et mystérieusement frères les uns des autres. En chaque Eglise locale s'opère ce mystère de l'amour divin et n'est-ce pas là la raison de l'expression traditionnelle et si belle selon laquelle les Eglises locales aimaient à s'appeler Eglises sœurs ? » Et le pape poursuivait : « Cette vie d'Eglises sœurs, nous l'avons vécue durant des siècles, célébrant ensemble les conciles œcuméniques qui ont défendu le dépôt de la foi contre toute altération. Maintenant, après une longue période de division et d'incompréhension réciproque, le Seigneur nous donne de nous redécouvrir comme Eglises sœurs, malgré les obstacles qui furent alors dressés entre nous ».

L'affirmation de la fraternité des deux Eglises, au sens que nous venons de dire, ne se trouve pas dans l'homélie plus « pétrinienne » prononcée par Paul VI à la basilique Saint-Pierre, le 26 octobre. Et certains observateurs de percevoir immédiatement, dans ce « recul », le contre-coup de réactions provoquées, disaient-ils, au Vatican par le document d'Istanbul. Vaines alarmes ! Dans l'importante Déclaration commune publiée par les deux hiérarques à l'issue des journées de Rome, l'affirmation qu'on disait contestée reparaît avec une force accrue : « Tout en reconnaissant que dans la marche vers l'unité de tous les chrétiens un long chemin reste encore à parcourir et que, entre l'Eglise catholique romaine et l'Eglise orthodoxe, il existe encore des points à éclaircir et des obstacles à surmonter avant d'arriver à

l'unité dans la profession de foi nécessaire au rétablissement de la pleine communion, [le pape et le patriarche] se réjouissent du fait que leur rencontre ait pu contribuer à faire que leurs Eglises se redécouvrent encore davantage comme Eglises sœurs ».

6. *Dans l'espérance de l'unique eucharistie*

La conviction grandissante qu'elles sont l'une pour l'autre des sœurs fait tendre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique vers le jour où elles pourront s'unir en la célébration d'une même eucharistie. Cette espérance, le patriarche Athénagoras n'a cessé de l'affirmer à Rome. Dès le matin de son arrivée, il disait dans son homélie de Saint-Pierre : « Nous nous tenons dans ce lieu saint, au côté de Votre Sainteté, près de l'autel et nous préparant de cœur et d'esprit à marcher vers une commune eucharistie ». Le soir du même jour, il le répétait devant les membres du Synode : « Nous portons aussi notre pensée vers le grand et saint moment où évêques d'Occident et d'Orient, concélébrant au même autel, nous élèverons le calice du Seigneur dans l'eucharistie commune ». Il le redisait encore le surlendemain lors d'une audience accordée aux orthodoxes de Rome et à d'autres chrétiens.

Si les allusions du pape à cet événement sont plus discrètes, elles ne manquent pas cependant. Et cette participation à l'eucharistie unique est naturellement incluse dans la communion plénière qu'évoquent et appellent, tant la Déclaration commune que nous venons de citer que l'anaphore de la célébration — elle-même si « eucharistique » — du 26 octobre à Saint-Pierre.

7. *Une charte pour l'action*

Sans attendre plus ou moins passivement l'heure de l'unité parfaite signifiée et scellée dans une unique eucharistie, il convient, pensent le pape et le patriarche, de prendre acte de ce que permet déjà une communion qui, bien qu'encore inachevée, est néanmoins profonde, et de poser des actes qui permettent de progresser. De ce point de vue, la Déclaration commune constitue un texte précieux et neuf : elle devrait rassurer et encourager les chrétiens qui se demandent si les embrassades répétées d'Athénagoras et de Paul VI — quelque émouvantes et sympathiques qu'elles soient — ont une efficacité réelle dans la recherche de la pleine communion entre les deux Eglises.

Ce document entend promouvoir le « renouveau de l'Eglise et des chrétiens » dans une double fidélité « aux inspirations du Saint-Esprit » et « aux traditions des Pères » ou, en d'autres termes, « dans une fidélité totale à l'unique Seigneur Jésus-Christ et dans un respect mutuel » des traditions des deux Eglises.

Sur ces bases, le pape et le patriarche invitent à une « action commune au niveau pastoral, social et intellectuel ». En ce qui concer-

ne le premier niveau, ils souhaitent des « contacts réguliers et profonds » entre plusieurs orthodoxes et catholiques. Ils déclarent que l'Eglise romaine et le patriarcat œcuménique « sont prêts à étudier les manières concrètes de résoudre les problèmes pastoraux » et, parmi ceux-ci, ils citent en premier lieu les mariages entre catholiques et orthodoxes. Il est réjouissant — pour le dire en passant — de prendre acte de ce vœu dont la réalisation étendra aux mariages avec les orthodoxes les bienfaits d'une pastorale commune déjà sensibles dans le cas des unions avec les protestants.

Dans le domaine social, pape et patriarche «souhaitent une meilleure collaboration dans les œuvres de charité, pour aider les réfugiés et ceux qui souffrent, et pour promouvoir la justice et la paix dans le monde ».

Enfin, au niveau intellectuel, ils « donnent leur bénédiction et leur appui pastoral à tout effort de collaboration entre professeurs catholiques et orthodoxes dans le domaine de l'étude de l'histoire, des traditions des Eglises, de la patristique, de la liturgie et d'une présentation de l'Evangile qui corresponde à la fois au message authentique du Seigneur et aux besoins et aux espérances du monde d'aujourd'hui ».

On apprécie d'autant plus les larges ouvertures de cette belle Déclaration commune que la troisième Conférence pan-orthodoxe de Rhodes avait laissé, en 1964, le souvenir d'un recul ou en tout cas d'une temporisation dans la perspective du dialogue avec le catholicisme[3]. En fait, le programme esquissé à l'issue de la rencontre de Rome s'accorde avec la liberté laissée à chaque Eglise orthodoxe locale « d'entretenir pour son propre compte, mais non pas au nom de toute l'Orthodoxie, des relations fraternelles avec l'Eglise catholique romaine ». Toutefois, au delà des rapports amicaux du Phanar avec Rome, la collaboration envisagée entre théologiens orthodoxes et catholiques constitue le début d'un dialogue effectif, dont les fruits seront sensibles peu à peu, non seulement dans tout le Catholicisme mais aussi dans l'Orthodoxie, et au delà des limites du patriarcat de Constantinople.

8. *Avec l'Eglise universelle*

Dans la ligne de ce que nous venons d'écrire, il n'est pas sans importance de noter que la venue à Rome du patriarche Athénagoras avait été précédée d'une série de visites rendues par lui aux autorités des Eglises autocéphales de Serbie, de Roumanie et de Bulgarie. Sans doute la rencontre prévue également avec les dirigeants de l'importante Eglise russe avait-elle été décommandée au dernier moment par Moscou, mais l'on peut espérer qu'elle aura lieu, comme il a été

---

3. Cf. C.-J. Dumont, « La troisième conférence pan-orthodoxe », dans *Vers l'unité chrétienne*, XVII (1964), p. 73-81.

annoncé, au printemps prochain. Ces diverses visites étaient, comme l'a écrit le Cardinal Béa, « toutes destinées à coordonner l'action de l'Orthodoxie en général et, en particulier, en faveur de l'unité »[4]. On peut donc affirmer que, d'une certaine manière au moins, le patriarche Athénagoras est arrivé à Rome comme porte-parole de l'Orthodoxie bien que, canoniquement parlant, il n'ait engagé que le seul siège de Constantinople. L'on verra un signe de cet accord plus général de l'Eglise d'Orient dans le télégramme envoyé au pape par le patriarche Germain de Serbie, au moment où Athénagoras arrivait dans la ville éternelle : « Nous saluons Votre Sainteté et Sa Sainteté le patriarche Athénagoras, priant le Christ Seigneur de bénir votre dialogue fraternel d'amour et de travail pour la paix de chacune des saintes Eglises ».

Mais le cercle fraternel s'étend même au delà des frontières de l'Orthodoxie. Le fait que, après Rome, Athénagoras se soit rendu à Genève et à Londres est riche de signification. En particulier, en visitant le siège du Conseil œcuménique des Eglises, le patriarche de Constantinople n'était pas mû seulement par le souci de maintenir en quelque sorte l'équilibre entre les deux « grands » de l'œcuménisme aujourd'hui : l'organisme genevois et l'Eglise romaine, qu'on ne peut d'ailleurs aucunement situer sur le même plan puisque le premier n'est pas une Eglise mais un instrument de dialogue et d'action commune à l'œuvre duquel le Catholicisme tend à s'associer de plus en plus.

Avant de déceler dans ce nouveau voyage du patriarche un souci, plus ou moins « politique », d'équilibre, il faut y lire la conviction que ce sont toutes les Eglises qui doivent soutenir, par leur action et leur prière, les efforts vers l'unité amorcés par telles ou telles d'entre elles. Non seulement il ne peut pas y avoir d'opposition entre des actions bilatérales et l'œcuménisme dans son ensemble, mais ces deux modes d'activité doivent se conforter et s'enrichir l'un l'autre. Il est arrivé toutefois — et il arrivera sans doute encore — que des tensions se fassent sentir, dues à la faiblesse humaine. C'est pourquoi l'on se réjouit particulièrement de voir le Dr Blake, secrétaire général du Conseil œcuménique, accueillir le patriarche comme le « maître de maison » qui vient passer l'inspection d'un bâtiment qui est sien, tandis que le Dr Visser't Hooft lui dit : « Nous rendons grâce pour l'œuvre de réconciliation et de compréhension que vous avez entreprise avec l'Eglise catholique romaine ».

René BEAUPÈRE, o. p.

4. « La signification de l'échange de visites entre Rome et Constantinople », dans *La documentation catholique*, 17 décembre 1967, col. 2143-2146 (ici, col. 2145).

LES LIVRES

I. LA PAUVRETÉ

Eglise et pauvreté, préfaces de sa béatitude Maximos IV et de son éminence le cardinal Lercaro (Coll. Unam Sanctam 57), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 384 p.

C'est un ouvrage important qui nous est ici offert ; l'indiquent déjà le nombre et la qualité des collaborateurs, ainsi que l'épaisseur du volume, mais plus encore la variété des thèmes traités.

On y trouve d'abord une information scientifique sur l'état de la pauvreté dans le monde (1ère partie) et la figure qu'y fait l'Eglise (cf. plusieurs études sur la « sociologie » de la pauvreté dans la 2me partie et les résultats d'enquête de la 3me partie). Sans doute, les renseignements donnés ici peuvent être retrouvés et complétés par la lecture d'ouvrages ou revues spécialisés ; mais on saura gré aux éditeurs de les avoir présentés ici, souvent sous la forme de tableaux très parlants, et mis en regard d'une étude théologique et spirituelle.

L'ouvrage analye aussi la place de la pauvreté évangélique dans une anthropologie chrétienne. Les Pères Hayen, s. j. et Régamey, o. p. se sont chargés de ce travail. Ils l'ont mené à un point d'appronfondissement que n'atteignent pas en général les exposés spirituels sur ce thème. La signification de la richesse pour l'homme, puis pour l'homme pécheur, est dégagée de telle sorte que les bienfaits du développement et les ambiguïtés de la possession soient parallèlemnt mis en valeur. Dans cette ligne, les exigences évangéliques de pauvreté se détachent, non comme « pure poésie », sensible à quelques belles âmes, encore moins comme ressentiment contre l'épanouissement de l'homme, mais comme culture de l'oblavité. Par ailleurs, la béatitude des pauvres est située dans son rapport avec l'ensemble des béatitudes évangéliques.

Ce sont surtout les Pères Congar et Liégé qui traitent de la pauvreté que doit assumer l'Eglise comme institution pour être fidèle à son être et à sa mission. Nul ne désire une Eglise désincarnée ; mais l'incarnation actuelle de l'Eglise avec trop de richesses et de puissance pose question. L'histoire nous donne une première explication quand elle démonte les mécanismes qui ont poussé la communauté du Christ à être un pouvoir parmi les autres pouvoirs, puis au-dessus d'eux. Mais l'étude du passé n'aurait qu'un intérêt limité si le théologien n'était capable de déceler le lien entre un passé « triomphaliste » et la vocation permanente de l'Eglise. C'est en grande partie parce qu'il y voyait un excellent moyen de traduire son être et d'accomplir sa mission apostolique que le catholicisme d'hier a accepté tant de privilèges compromettants. Rechercher les sources profondes d'abus vaut mieux que de se perdre en récriminations contre eux.

Au point de vue historique, on appréciera les chapitres IV et V de la 2me partie, dûs au Père Congar, sur « les biens temporels dans

l'Eglise » et « l'Eglise, recours des faibles ». On avait jusqu'alors très peu de synthèses sur ces sujets capitaux.

Ne manquons pas de signaler aussi les bonnes pages du Père Chenu sur « les masses pauvres ». Il nous trace un chemin pour que la charité, sens à première vue toujours un peu « aristocratique » de la rencontre interpersonnelle, puisse se socialiser et atteindre le pluriel sans renoncer aux dimensions d'intériorité et de souci du concret qui lui sont essentielles.

Régis GEREST

Paul GAUTHIER, *L'Evangile de justice* (Coll. L'Eglise aux cent visages), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 320 p., 19,80 f.

On connaît l'attachante personnalité du Père Gauthier qui vit et travaille au milieu des pauvres en Palestine. On sait aussi l'influence qu'il eut au Concile comme « prophète » de la pauvreté et de la justice. Ce livre n'est pas explicitement un commentaire des documents conciliaires, il en éclaire pourtant singulièrement le sens et la portée.

Le premier thème auquel il s'attache est celui de l'athéisme des masses, dont il montre qu'en bien des cas, il est comme une attente de l'Evangile, déçue par le contre-témoignage de l'Eglise. Ce n'est qu'un engagement de l'Eglise au service des pauvres et en solidarité avec eux qui pourra répondre à cette attente ; la pierre de touche de cet engagement, c'est, au cœur des masses, la présence du prêtre ouvrier, dévoilant la dimension apostolique du sacerdoce chrétien, trop exclusivement conçu jusqu'ici dans une perspective cultuelle. Les vues de l'auteur se fondent sur l'Evangile et la vie de la primitive Eglise. Un des thèmes clés du livre est la comparaison plusieurs fois reprise entre « Jérusalem I » envoyant « des prêtres pour les païens » et Vatican II ouvrant la voie aux « prêtres pour les athées ».

La mission des prêtres ouvriers ne saurait toutefois porter ses fruits si elle n'est appuyée par une conversion de l'Eglise entière à l'Evangile de justice et de paix et un effort constant pour se libérer de toute collusion avec le monde des puissants et pour s'identifier aux plus pauvres. C'est à ce prix que l'expression « Eglise des pauvres » deviendra autre chose qu'un slogan.

Le recours fréquent à l'Ecriture et les abondantes citations de textes conciliaires ou paraconciliaires conduisent parfois à des redites, le choix de « documents et témoignages » qui couvre les quatre vingt dernières pages est assez disparate. Qu'importe. Ce livre n'est pas l'œuvre d'un littérateur, mais le témoignage d'un homme qui se veut d'abord « ouvrier et prophète », à la suite du Christ.

Claude BESSEYRIAS

Alexis HOPITAL, *Les héritiers du Royaume* (Coll. Lumière des hommes), Paris, Ed. Ouvrières, 1967, 264 p., 15,75 f.

Il y a beaucoup d'ouvrages aujourd'hui qui parlent de la pauvreté et du sens des pauvres ; celui-ci en témoigne. Sans éloquence,

un prêtre de paroisse, animé par la spiritualité du Prado, nous livre ses réflexions et ses actions quotidiennes. On y voit comment, au fil des jours, l'attention du cœur et l'esprit évangélique permettent d'ouvrir toute une paroisse à la béatitude des pauvres. « Il est nécessaire, écrit l'auteur, que les prêtres de paroisse croient possible une présence authentique auprès des pauvres à partir de leur tâche sacerdotale ordinaire ». Son livre nous fournit une vivante démonstration de cette possibilité.

Parce qu'il est humble et parce qu'il est concret, donc enraciné dans une situation particulière, ce témoignage ne prétend pas fournir de recettes ni être partout transposable. Mais il peut être l'occasion d'un salutaire examen de conscience et l'exemple d'un amour des pauvres capable de se traduire en attitudes pastorales enracinées dans le réel.

Claude BESSEYRIAS

L'espérance des milieux pauvres (Coll. Eglise et monde ouvrier), Paris, Ed. Ouvrières, 1964, 212 p., 9 f.

Ce livre rassemble les exposés et témoignages qui ont été présentés à une session d'aumôniers de J. O. C. et d'A.C.O. de la région du Nord. Il intéresse au premier chef ceux qui ont charge d'évangélisation dans le monde ouvrier. Il offre aussi un intérêt plus général en ce qu'il décrit avec précision les conditions d'existence de ces milieux pauvres, laissés pour compte de la croissance économique, que l'on retrouve en bien des régions de France condamnées à une difficile mutation. Il montre aussi comment l'effort des militants peut contribuer à maintenir ouverte, dans ces milieux écrasés, l'espérance d'une certaine promotion collective.

Claude BESSEYRIAS

II. ÉCRITURE SAINTE

Bellarmino BAGATTI, o. f. m., *L'Eglise de la Circoncision*, 1965, 288 p., trad. A. Storme,

Emmanuelle TESTA, o. f. m., *Il Simbolismo dei Giudeo-Cristiani*, 1962, XXXII + 590 p. et 47 planches.

ID., *L'huile de la foi*, L'onction des malades sur une lamelle du Ier siècle, 1967, 136 p., trad. O. Englebert.

Les trois vol., Publications du *Studium Biblicum Franciscanum*, Jérusalem.

L'histoire des Judéo-chrétiens, connue en France notamment par les travaux de Marcel Simon et du Père Daniélou, a reçu ces dernières années un remarquable éclairage archéologique, grâce aux recherches palestiniennes des Pères Testa et Bagatti, professeurs de l'Ecole Biblique Franciscaine de Jérusalem. Sous le titre « *l'Eglise de la Circoncision* », ce dernier présente une première synthèse accessible et passionnante des données archéologiques et littéraires, dont les témoignages se recoupent étonnamment.

Le caractère essentiel des Judéo-chrétiens est leur fidélité aux observances judaïques, au sujet desquelles le Christ ne s'était pas prononcé : sans imposer ces observances aux chrétiens issus du paganisme, ils pensaient devoir les conserver eux-mêmes dans la mesure où elles ne contredisaient pas leur foi. Ils se trouvèrent bientôt à tel point en état de schisme que les pagano-chrétiens ne leur reconnaissaient pas la qualité de chrétiens. Rejetés comme hérétiques (« *minim* ») de la communauté juive orthodoxe, ils survécurent cependant jusqu'aux débuts de l'Islam. Les plus anciens lieux de culte chrétiens découverts à ce jour en Palestine, comme les « grottes illuminées » de Nazareth et de Bethphagé ou peut-être la synagogue du « Mont Sion » leur appartiennent. Leurs restes archéologiques sont couverts de graffitti hermétiques dont le Père Testa propose, à partir des sources littéraires, une interprétation d'ensemble dans sa thèse soutenue devant l'Institut Biblique Pontifical, « *Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani* ».

Ce système symbolique méritait d'être étudié pour lui-même : il s'attache en particulier à la signification secrète des lettres des alphabets hébreu et grec, des nombres et d'autres signes figurés, comme la croix et le chrisme. La mentalité « cabalistique » sous-jacente nous échappe complètement aujourd'hui : mais il est clair qu'elle a imprégné tout le monde méditerranéen pendant l'époque patristique et constitué une sorte de fonds commun des courants ésotériques.

Puisqu'il s'agit d'une thèse, la polémique n'est pas absente, surtout à propos de l'attribution aux Judéo-chrétiens des ossuaires du *Dominus Flevit,* qui a rencontré le scepticisme notamment du Père de Vaux. Bien des points de détail peuvent être contestés par les rares compétences en cette matière. Cependant les découvertes du Khirbet Kilkish, près d'Hébron, ne manquent pas d'impressionner : nombre de statuettes d'usage funéraire présentent des décorations rudimentaires illustrant à merveille les textes littéraires concernant les spéculations judéo-chrétiennes sur l'échelle cosmique et les cieux superposés traversés par le Christ lors de son Ascension. Après la mort, les âmes doivent à sa suite franchir les mêmes étapes avant de parvenir à la vision de Dieu.

On appréciera l'énorme documentation accumulée pour la première fois dans ce gros volume. Une riche illustration donne directement accès aux faits et permet ainsi de discuter sur pièces les assertions de l'auteur. Des tables développées facilitent l'utilisation pratique de cette mine indispensable pour situer dans son contexte la pensée judo-chrétienne primitive.

Le Père Testa a eu la bonne fortune de trouver en 1963 chez un antiquaire de Jérusalem une lamelle d'argent bien conservée, qu'un traitement chimique a rendue très lisible. Elle comporte 17 lignes d'un écriture araméenne de la fin du Ier siècle entrecoupée de signes judéo-chrétiens. Selon l'auteur, il s'agit d'une sorte de « passeport pour l'éternité » : la lamelle était peut-être placée dans la bouche du mort et devait attester qu'il avait été oint de « *l'huile de la foi* » (ou « des fidèles ») et pardonné. Il pourrait donc gravir sans difficulté l'échelle cosmique, affronter avec succès les mauvais anges barrant l'entrée des sept cieux et parvenir à la paix de Dieu.

Ce document est certes inestimable dans la mesure où son objet recoupe le témoignage de *Jacques*, 5, 14-16 sur l'onction des malades. Des textes rabbiniques attestent que les « *Minim* » guérissaient les malades, chrétiens ou non, par des onctions d'huile (cf *Marc*, 6, 13). L'étude très fouillée du Père Testa jette un jour nouveau sur le sacrement des malades tel qu'il est pratiqué dans les églises catholique et orthodoxes. Mais elle soulève autant de problèmes qu'elle en résout, et le temps n'est pas encore là (le sera-t-il jamais ?) où il serait possible de dire avec l'auteur : « Pouvait-on imaginer confirmation plus éclatante de la doctrine catholique... et réfutation plus décisive de la thèse protestante ? » (p. 9). Les rapports de la lamelle avec l'épître de Jacques (onction, invocation du « Nom », guérison et rémission des péchés) ne permettent pas de conclure à une dépendance : mais cela ne suffit pas pour en déduire sans plus que « la source commune, c'est le sacrement des malades que Jésus avait institué et qui, depuis nombre d'années, était de pratique courante parmi les chrétiens » (p. 78).

Le Père Bagatti a proposé de voir dans cette lamelle « un modèle de formulaire utilisé par les presbytres dans les premiers siècles de l'Eglise lorsqu'ils allaient guérir les malades au nom du Seigneur Jésus » (*op. laud.*, p. 214). Mais pourquoi reproduire ce « rituel » sur une lamelle en métal précieux ? l'interprétation du Père Testa se comprend au contraire dans le contexte des pratiques funéraires. Notons aussi une allusion de notre lamelle (l. 5) à un « sondage dans le Nom » qui fait penser aux « scrutins » des catéchumènes (p. 35). Les parallèles précieux relevés par le Père Testa dans les liturgies orientales et dans le rituel romain de la « Recommandation de l'âme » ont le grand avantage de reconstituer un chaînon de l'histoire du sacrement des malades, dont la signification n'apparaît pas toujours aussi clairement qu'on le voudrait.

La lecture de ces livres incite à la réflexion. En évoquant avec le Père Bagatti (*op. laud.*, p. 8 s., 71 s.) l'incompréhension mutuelle des chrétiens d'origine juive et de ceux qui venaient du paganisme (c'est-à-dire de l'empire romain qui détruisit Jérusalem en 135), on peut se demander si bien avant ses échecs à se faire « chinoise avec les Chinois », l'Eglise a su rester « juive avec les Juifs » écrasés par Rome. La question est redoutable.

Louis-Marie ORRIEUX

Noël LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique* (Evangile et Epîtres), Coll. Etudes Bibliques, Paris, Gabalda, 1965, 387 p.

On se réjouira de cette étude consciencieuse et détaillée de la morale johannique. Elle contribuera sans doute au renouveau actuel de la morale, qui tend à faire retrouver à celle-ci ses sources dogmatiques et évangéliques pour l'arracher à une casuistique ruineuse. Pour Jean comme pour Paul et tout le Nouveau Testament, la morale chrétienne est inséparable de ce qui la fonde, à savoir l'économie du salut en Jésus-Christ : le ch. I montre remarquablement ce point dans les écrits johanniques.

Puis l'auteur aborde les thèmes johanniques majeurs, en manifestant les différences d'accent qui distinguent le IVe Evangile et la Ire Epître : la vérité, l'Esprit, la loi chrétienne, la foi, la charité, l'espérance, enfin le péché. On lira avec attention les pages consacrées à l'eschatologie johannique, dont les particularités sont loin encore d'avoir été élucidées. Adoptant une hypothèse du Père Boismard, l'auteur présente ainsi la doctrine du IVe Evangile sur la résurrection des justes : « Après sa mort, au moment où Dieu le jugera digne d'entrer en possession de sa récompense, le croyant ressuscitera pour habiter en corps et en âme, avec le Christ, la maison du Père... L'hypothèse en question porte sur le temps de la résurrection des croyants. Au lieu d'être reportée à la fin des temps, cette résurrection prend place après la mort de chaque juste » (p. 270 et n. 28). Reconnaissant d'ailleurs qu'une telle conclusion n'apparaît pas en termes explicites, l'auteur pense néamoins que cette explication est légitime. Les spécialistes en jugeront.

Louis-Marie ORRIEUX

René LAURENTIN, *Jésus au Temple*, Mystère de Pâques et foi de Marie en *Luc*, 2, 48-50 (Coll. Etudes Bibliques), Paris, Gabalda, 1966, 278 p.

Le « problème » théologique situé au point de départ de cette enquête paraîtra mince : comment concilier avec les doctrines de la mariologie l'affirmation de *Luc*, 2, 50 selon laquelle les parents de Jésus ne comprirent pas la parole de celui-ci au Temple : « Ne saviez-vous pas qu'il me faut être chez mon Père ? ». Du moins est-ce l'occasion pour l'auteur d'étudier plus à fond la péricope, en y ajoutant un voluminuex dossier patristique.

La traduction « chez mon Père » apparaît solidement fondée en face de celle, plus courante, de la Bible de Jérusalem : « ne saviez-vous pas que je me dois aux affaires de mon Père ? ». L'auteur met bien en relief la portée théologique de l'expression « il faut » : elle a rapport au mystère pascal tel qu'il a été annocé dans l'Ecriture (cf. *Luc*, 24, 26, 44). Dans le passage en cause, Luc fait sans doute allusion à *Malachie*, 3, 1-3, notamment lorsqu'il transforme implicitement la simple attitude des élèves de rabbins « assis » au pied du maître (*Actes*, 22, 3) en « session » solennelle.

Il nous paraît cependant que l'interprétation du thème du Temple proposée par l'auteur est trop « johannique ». La scène de *Jean*, 2, 13-22, parallèle aux synoptiques (*Luc*, 19, 45-46 et par.), est certes sous-tendue comme celle du « recouvrement » par le texte de Malachie. Mais le thème du « Temple » n'y est pas traité avec les mêmes nuances que dans la théologie lucanienne, où le Temple de Jérusalem occupe une place centrale dans l'histoire et la géographie du salut, étant le but du « pèlerinage eschatologique ». La parole de Jésus devrait donc s'interpréter, à notre avis, au niveau de la rédaction lucanienne, comme une préfiguration de la scène des Rameaux (cf. *Luc*, 19, 45-48 ; 20, 19), sommet de la grande « montée » à Jérusalem, plutôt qu'au niveau d'une « prophétie » du « retour au Père » dans la ligne johannique.

Louis-Marie ORRIEUX

Karl Hermann SCHELKLE, *Méditations sur l'Epître aux Romains*, trad. Eugène Ginder (Coll. Paroles de vie), Paris, Mame 1966, 208 p.

Les traductions d'exégètes allemands se multiplient heureusement... Celle-ci rendra service aux chrétiens soucieux de comprendre l'épître aux Romains sans trop se perdre dans des problèmes épineux. Même ainsi dépouillée de ses aspects trop ardus, la lettre de Paul reste difficile : chaque chapitre, presque chaque ligne, exige du commentateur une option délicate... On saura donc gré à l'auteur d'épargner au lecteur des justifications trop détaillées, pour proposer une « lecture » continue. L'enseignement de Paul est trop enraciné dans le drame de l'homme libre et pécheur en face de Dieu pour ne pas susciter à notre époque plus encore qu'à toute autre le jaillissement créateur de la foi.

Louis-Marie ORRIEUX

M. F. LACAN, A. GEORGE, D. MOLLAT, M. E. BOISMARD, J. DUPONT, J. CAMBIER, *L'espérance du Royaume*, (Coll. Paroles de vie), Paris, Mame 1966, 206 p.

Les lecteurs de *Lumière et Vie* auront reconnu les noms de nos collaborateurs... Ce livre réunit en effet une série d'articles parus dans la revue sur la conversion, la royauté de Jésus et la liberté chrétienne selon le Nouveau Testament. Il serait malséant de louer la qualité de ces études ; le nom de leurs auteurs suffit à les recommander...

Louis-Marie ORRIEUX

Georges AUZOU, *La force de l'Esprit*. Etude du livre des Juges. (Coll. Connaissance de la Bible), Paris, Ed. de l'Orante, Paris, 1966, 344 p.

Voici la suite des commentaires bibliques de l'Ancien Testament accessibles et pourtant bien mis à jour de l'Abbé Auzou. Après l'Exode et Josué, le livre des Juges introduit dans un schéma théologique artificiel faisant succéder les périodes fidèles et infidèles entraînant châtiment puis salut par un « sauveur » ou « juge », des histoires brutales ou savoureuses remontant aux tout débuts de la sédentérisation d'Israël en Canaan. Une introduction (qui eut gagné à moins de longueur...) présente le cadre historique de cette époque adolescente du peuple de Dieu ; puis ce sont des tableaux qui essaient de transposer des récits hauts en couleur. Ceux qui ont apprécié les ouvrages précédents de la collection trouveront dans celui-ci les mêmes qualités.

Louis-Marie ORRIEUX

Henri GAUBERT, *L'exil à Babylone* (Coll. La Bible dans l'Histoire), Paris, Mame, 1966, 262 p. 13 f.

Ce livre, le sixième de la collection « la Bible dans l'Histoire », couvre toute la période qui sépare la mort de Salomon (931) du décret de Cyrus (538) autorisant le retour des Juifs exilés en Palestine. C'est une période décisive pour le peuple de Dieu et fertile en

événements historiques : les grands prophètes marquent par leur prédication ces moments essentiels de la Révélation. Après le retour de l'Exil, le peuple juif se consacrera à une œuvre de conservation et de restauration qui dure toujours... L'abondance des sources bibliques et extra-blibliques permet de tracer à grands traits une fresque aux contours bien découpés. Ajoutons que la présentation est excellente.

Louis-Marie ORRIEUX

Jacques DROUET, *Le livre de la Sagesse.* Traduction nouvelle et commentaires. (Coll. Paroles de vie), Mame 1966, 160 p.

Qui ne se réjouirait de voir paraître en format de poche un commentaire agréable et bref du petit chef-d'œuvre qu'est le livre de la Sagesse ! Exemple unique avant le Nouveau Testament d'un affrontement loyal de la vieille sagesse israélite et de la philosophie des écoles hellénistiques, cette méditation subtile et profonde est vécue au cœur d'un âge, le Ier siècle avant Jésus-Christ, et d'une ville, Alexandrie, où s'exercent sur la foi juive les séductions et les menaces d'une civilisation païenne en pleine expansion qui fournira le terrain où s'édifiera la puissance romaine. On suivra sans effort traduction et commentaire qui, l'un en face de l'autre dans une présentation soignée, font pénétrer au cœur de la pensée d'un sage qui n'a d'autre souci que d'introduire le croyant jusqu'à la source de la Sagesse divine.

Louis-Marie ORRIEUX

René SCHWEITZER, *La Bible et la Vie.* 1. *La Genèse,* 2. *Exode,* 3. *Le Lévitique,* 4. *Le Deutéronome,* 5. *Tobie,* 6· *Job.* six fascicules de 80 à 100 p., Paris, *L.I.G.E.L.,* 1966.

L'idée de cette série où 15 numéros sur l'Ancien Testament sont prévus vient d'une expérience pédagogique auprès des élèves de préparation aux grandes écoles du collège Stanislas. L'Ancien Testament s'avérant dénué d'intérêt même après une étude soigneuse de textes choisis, on a pris le parti de découvrir aux vieux textes un débouché actuel qui les rendrait « utilisables dans le détail quotidien d'une vie spirituelle personnelle, dans l'ossature d'une vie communautaire et dans l'affrontement d'un monde matérialisé ». « A propos » d'un livre, on dégage « un visage de Dieu », « une silhouette d'homme », « un problème de toujours » (par ex. le péché originel, la peine de mort, la religion, la guerre, le mariage) et des « conseils pour chrétiens » ; « un peu d'initiation biblique » achève chaque numéro. La réalisation est nerveuse et sobre, hélas marquée d'un moralisme trop sûr de lui-même et d'un conservatisme dogmatique exagéré.

Louis-Marie ORRIEUX

Gabrielle BARON, *Marcel Jousse, Introduction à sa vie et à son œuvre,* Paris, Casterman, 1965, 328 p., 19,50 f.

On excusera le style de ce livre d'une admiratrice sincère, qui exagère peut-être un peu l'originalité de son héros, pour saisir dans sa genèse la « redécouverte de l'Amérique » effectuée par un enfant de

douze ans interrogeant le vicaire de sa paroisse sur la langue parlée par Jésus (p. 35). Certes à l'époque du Père Jousse (1880-1961) les exégètes du Nouveau Testament n'avaient pas besoin d'apprendre ce qu'ils savaient déjà entre autres par les travaux de Dalman ou de Burney, à savoir que le grec des Evangiles contient un substrat araméen remontant à la catéchèse orale de la communauté primitive et à travers elle à la prédication de Jésus. Ce fut une découverte pour les milieux universitaires français. Pourtant on se gardera de penser que la recherche des *ipsissima verba Jesu* soit facile, et qu'elle constitue la panacée universelle. L'apport du Père Jousse se situe sans doute plutôt au plan de l'anthropologie.

Louis-Marie ORRIEUX

III. VATICAN II

Textes

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations*, Paris, Ed. du Centurion, 1967, 1012 p.

C'est un excellent instrument de travail que nous offrent les Editions du Centurion. En un seul volume sont regroupés tous les documents officiels du Concile, texte latin et traduction française sur la même page. La présentation est à la fois agréable et commode (adjonction de sous-titres, repérage aisé des paragraphes). Mais l'apport principal de cette édition consiste dans les tables qui la terminent, rédigées sous la direction de Mgr S. Delacroix ; couvrant près de trois cent pages, elles se composent d'une table de références scripturaires, d'un index des sources, d'un index des intentions, décisions et institutions de Vatican II, sorte de sommaire de l'œuvre conciliaire, et surtout d'une importante table analytique, bien composée et subdivisée.

Claude BESSEYRIAS

Etudes

Les livres continuent de paraître, à un rythme soutenu. En voici quelques-uns : tout d'abord un intéressant bilan général publié conjointement en une dizaine de langues sous la direction du P. Lambert, o. p. et avec la collaboration d'une trentaine d'auteurs . *La nouvelle image de l'Eglise. Bilan du concile Vatican II* (Tours-Paris, Mame, 1967, 592 p., 28 f.). Les trois parties de ce volume reprennent les trois fins assignées au Concile par Jean XXIII et Paul VI : connaissance et conscience de l'Eglise ; l'Eglise et les Eglises, les religions non chrétiennes ; l'Eglise à la rencontre d'un nouvel âge du monde. Les auteurs tentent ainsi — et ils y réussissent dans une large mesure — de faire apparaître l'« économie du Concile », au lieu de se contenter de juxtaposer des documents ou des faits.

Dans la collection « Vivre le Concile » déjà signalée ici à plusieurs reprises comme s'adressant à un large public vient de paraître *La liberté religieuse* (Tours-Paris, Mame, 1967, 240 p., 10 f.) par Mgr P. Pavan et une équipe de laïcs et de prêtres. On placera sur le

même rayon de sa bibliothèque l'étude du grand spécialiste du Conseil œcuménique des Eglises qu'est le Dr A. F. Carrillo de Albornoz, *Le Concile et la liberté religieuse* (Coll. L'Eglise aux cent visages 26), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 248 p.

L'imposant commentaire de la collection Unam Sanctam (25 a, b, c) sur *Gaudium et Spes, L'Eglise dans le monde de ce temps*, vient lui aussi de paraître, en trois volumes : le premier contient la constitution conciliaire, sa traduction et l'histoire des textes (par Mgr Ph. Delhaye) ; le deuxième offre des commentaires thème par thème ; dans le troisième on trouvera des « réflexions et perspectives » avec, entre autres, des points de vue protestant, orthodoxe, marxiste et athée. En conclusion de ce volumineux et très riche ensemble, Mgr Mœller décrit des « perspectives œcuméniques post-conciliaires » (Paris, Ed. du Cerf, 1967, 288, 640 et 222 p., 24, 48 et 21 f.).

De son côté, Mgr Philips entreprend une présentation de la Constitution *Lumen Gentium*. Un premier tome, qui vient de paraître, contient une esquisse historique et le commentaire des trois premiers chapitres (*L'Eglise et son mystère au II*[e] *Concile du Vatican*, Tournai-Paris, Desclée, 1967, 396 p., 24 f.).

La collection « Concile et masses » qui consacre de petits livres à des thèmes du Concile publie deux nouveaux ouvrages : Raoul Cappanéra, *La Justice et la Paix* (Paris, Ed. ouvrières, 1967, 144 p., 8,25 f.) avec une préface de Mgr Matagrin et M.-M. Philipon, *L'essor de l'Eglise* (*Id.*, 160 p.) avec une préface du Cardinal Richaud.

Pour suivre l'*aggiornamento*, on consultera *Nouvelles instructions pour la réforme liturgique* (Paris, Ed. du Centurion, 1967, 128 p., 2 f.) : c'est la présentation par Thierry Maertens des deux Instructions, *Eucharisticum mysterium* (15 mai 1967) et *Abhinc tres annos* (4 mai 1967).

Le P. Schillebeeckx poursuit sa réflexion sur *L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II* (Cf. *L. et V.* n° 76-77 p. 231) et publie un nouveau volume consacré à la quatrième session et à un bilan (Le Puy-Lyon, Ed. X. Mappus, 1967, 75 p.). Enfin Paul Bosse-Platière propose une chronique de la mise en œuvre de Vatican II, sous le titre *Après-Concile : l'an un* (Coll. Le concile dans la vie), Mulhouse, Salvator, 1967, 272 p., 10 f.

René BEAUPÈRE

IV. JUDAISME

La conscience juive (Données et débats), préface de A. Neher, Paris, Presses universitaires de France, 1963.

Il faudrait tout citer de ce gros ouvrage, compte-rendu des trois premiers colloques convoqués sous l'égide du Congrès juif mondial. Ils furent le lieu des débats, échanges, dialogues qui, partant de l'expression d'une inquiétude, par une recherche méthodique et lucide, aboutirent parfois aux affirmations d'une réflexion doctrinale. Cela constitue le grand intérêt de ces pages qui associent les thèmes de méditations spirituelles aux problèmes urgents d'une pensée intellec-

tuelle et politique. Qui veut suivre le courant de la pensée juive actuelle ne peut se passer de ces études.

Il est difficile de les résumer. Il faudrait évoquer tous les grands thèmes d'une réflexion depuis l'interrogation première, au travers du sens de l'histoire juive (Neher), sur les contradictions de l'être qui cherche à définir son identité par delà les aliénations internes ou imposées (Iankelevitch) jusqu'à la recherche des motivations profondes des engagements du juif dans le monde moderne. Ces études, coupées de méditations sur des textes bibliques, nous paraissent singulièrement éclairantes de la pensée juive moderne. Il ne faut pas en excepter les interventions, brèves ou longues, qui constituent un apport positif riche d'ouvertures à côté des exposés systématiques. Pensée juive et pensée chrétienne ont cheminé si souvent parallèlement sans se connaître. Il faut être reconnaissant à Madame Amado Levy-Valensi, à qui fut confié le travail de mise au point de l'ouvrage, de nous permettre ainsi de pénétrer dans la pensée juive contemporaine.

Jacques MARTIN

Jacques MARITAIN, *Le mystère d'Israël et autres essais*, Paris, Desclée De Brouwer, 1965, 257 p.

Rassemblant et complétant « les pages dispersées où, en bien des livres, dit-il, j'ai parlé des destinées d'Israël et des persécutions souffertes par lui », l'auteur d'*Humanisme intégral* livre sur le peuple juif la méditation pénétrante et profonde d'un homme qui n'a cessé, depuis quarante ans, de prendre la défense des persécutés du IIIe Reich. C'est en effet un véritable combat pour la justice et la vérité, une lutte contre « l'impossible antisémitisme » que nous suivons et découvrons au fil des années dans ce recueil d'études et de conférences d'une clairvoyance et d'un courage peu banals. Dès 1926, l'ancien disciple de Bergson, dans sa *Réponse à Jean Cocteau*, prenait la défense de ceux qu'outrageaient « des jeunes gens bien-pensants » criant « à tue-tête : Abraham ! hou ! hou ! sans comprendre qu'ils outrageaient le ciel en salissant le nom du Saint Immense dont la paternité enveloppe tous les croyants ». Tout chrétien cultivé se souviendra aussi de l'article percutant qu'écrivit Maritain sous le titre « *L'impossible antisémitisme* » (1937) et de la belle et combien courageuse conférence qu'il donna au théâtre des Ambassadeurs le 5 février 1938, à l'heure des persécutions allemandes et polonaises. Il y dénonçait, en des pages cinglantes, la sottise de la propagande antisémite et le fléau d'un enseignement chrétien perverti que J. Isaac, dans une conférence d'après-guerre à la Sorbonne, baptiserait « l'enseignement du mépris ».

Jacques Maritain ne prophétisait-il pas lorsqu'il déclarait en 1939 : « En un temps où les persécutions antisémites ont pris des proportions inouïes... je dis à tout homme pourvu du sentiment de la *caritas humani generis*... de ne pas dire une parole, de ne pas prononcer un mot qui risque de servir d'excuse à des haines dégradantes, et de se trouver quelque jour chargé du sang ou du désespoir de créatures de Dieu » (p. 136-137) ? On relèvera également cette pro-

fonde pensée du philosophe chrétien : « la passion d'Israël prend aujourd'hui de plus en plus distinctement la forme de la Croix » (p. 195).

Maritain, toutefois, ne fait pas que dénoncer et stigmatiser l'attitude antisémite qui se cache sous le masque des pseudo-raisons économiques, politiques, raciales ou théologiques. Il essaie loyalement de scruter, à la lumière de sa foi chrétienne, le mystère du peuple juif affronté à son Dieu. Il écarte le mythe mais respecte le mystère d'Israël en jetant quelques lumières qui lui viennent de saint Paul. Entre l'Eglise et Israël Maritain voit « une sorte d'analogie renversée » qui serait le fil conducteur de la réflexion théologique. Israël serait pour lui un *Corpus mysticum,* une Nation-Eglise (p. 215) qui résiste à une analyse purement rationnelle. C'est en cela qu'il se sépare du sociologue incroyant G. Friedmann, même s'il tient compte des réalités sociologiques. Un autre regard lui paraît nécessaire pour aborder la réalité d'un peuple porteur d'une vocation et d'une destinée religieuses.

On appréciera les réflexions lucides du philosophe sur *L'enseignement chrétien de l'histoire de la crucifixion,* adressées en 1944 à un penseur juif américain. Elle précède de vingt ans la Déclaration de Vatican II sur les juifs : « Qui a mis à mort le Christ ? Les Juifs ? Les Romains ? Moi-même je l'ai mis à mort, je le mets à mort chaque jour par mes péchés. Il n'y a pas d'autre réponse chrétienne à cette question, puisqu'il est mort volontairement pour mes péchés et pour épuiser sur lui la justice de Dieu... Voilà ce qu'il faudrait que les maîtres chrétiens enseignent à leurs élèves » (p. 217).

La mauvaise santé du philosophe vieillissant nous prive malheureusement d'une dernière étude plus approfondie sur l'existence et la signification de l'Etat d'Israël. Souhaitons qu'un autre laïc chrétien reprenne un jour le flambeau de celui dont le courage et la lucidité nous honorent.

Jean-Paul LITCHENBERG

Rachel MINC, *L'enfer des innocents,* Paris, Ed. du centurion, 1966, 208 p., 13,35 f.

Rachel Minc, pédagogue juive originaire de Pologne, a parcouru le monde pour aider les enfants juifs échappés aux nazis et les encourager à croire à l'avenir. Ayant enregistré leurs récits et leurs silences mêmes, elle évoque brièvement des dizaines de gamins dans l'ardeur de leur lutte. Si les bourreaux sont présents dans cet ouvrage, les « justes », les sauveteurs n'en sont pas absents. Ces témoignages n'ont rien à voir avec la littérature. Ils sont même rédigés avec une certaine sécheresse, voire de la maladresse. Mais comment fermer l'oreille à ces cris qui, s'ils constituent « une accusation violente », sont « en même temps un appel à l'homme de toute race, de tout pays, de toute condition » pour que sa vigilance interdise à tout jamais le renouvellement de pareil drame ?

René BEAUPÈRE

Léon POLIAKOV, *Les banquiers juifs et le Saint-Siège du* XIII[e] *au* XVII[e] *siècle* (Coll. Liberté de l'esprit), Paris, Calmann-Lévy, 1967, 308 p.

Le livre de Léon Poliakov doit attirer l'attention par une rare conjonction de qualités. Mentionnons d'abord le sérieux scientifique : l'ampleur dans le temps et dans l'espace du tableau dressé par l'auteur risquerait de nous faire oublier que, connaissant très bien la documentation ancienne, il l'a enrichie par le dépouillement des registres des notaires du ghetto romain. Nous avons donc une œuvre d'érudition qui est en même temps une œuvre de synthèse dépassant les cadres géographique et chronologique indiqués par le titre. On aimera ensuite que le sens des nuances et des détails n'empêche pas que soient tirées des conclusions nettes : la tolérance des papes médiévaux à l'endroit des juifs, tolérance relative, mais surprenante en son temps, est liée au souci de préserver les chrétiens de l'usure ; à ce propos, l'historien ne veut cependant pas parler de cause et d'effet, il n'indique qu'une concomitance, et explique fort joliment : « pour la pensée médiévale, ni l'existence du judaïsme, ni la pratique du prêt à intérêt n'avaient de justification en soi ; attribuées toutes les deux à l'endurcissement des cœurs humains, l'une comme l'autre étaient supportées ou souffertes, dans le sens étymologique du terme de « tolérance » (p. 169). On trouvera aussi une mise au point sur les rapports entre les juifs et les finances pontificales, sur la théologie chrétienne du sens de la présence d'Israël, sur la théologie juive, sur l'érection des premiers monts-de-piété, etc...

Comme on s'y attend, l'ouvrage est aussi plein d'enseignements sur l'histoire de la tolérance et de l'intolérance, infiniment moins linéaire qu'on ne se le figure. L'impartialité de l'auteur ne donne que plus de relief au fait de la dure intransigeance de certains saints ; après la lecture de Poliakov, on aura du mal à rendre un culte à saint Jean Capistran ou à Pie V. Une rétrospective des rapports des chrétiens avec Israël prête à réflexion de toute manière, mais, il faut le dire, le style de notre ouvrage est discrètement calculé pour nous maintenir tout au long dans un climat de saine autocritique.

Régis GEREST

V. ŒCUMÉNISME

Ruth ROUSE et Stephen Charles NEILL (éd.), *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948,* Londres, S.P.C.K., 1967, 838 p., 55 s.

Depuis des années nous attendons qu'un éditeur courageux ose offrir au public de langue française une traduction de cette œuvre maîtresse parue pour la première fois en 1954 : nos vœux ne sont pas encore comblés, mais voici une deuxième édition de l'original anglais. On l'accueille avec plaisir en notant que les améliorations ont porté essentiellement sur la bibliographie qui s'est allongée de quinze pages et de deux cents titres environ. Bien qu'elle reste malgré cette croissance une bibliographie sélective, on s'étonne de ne point voir figurer

parmi les périodiques œcuméniques *Russie et Chrétienté* et sa suite *Istina*, alors que sont mentionnées des publications moins importantes. Mais ceci n'est qu'une remarque marginale : le sentiment qu'on éprouve avant tout devant cet ouvrage devenu classique est celui de l'admiration et de la reconnaissance pour les deux éditeurs, dont l'un, déjà, nous a quittés. Et l'on se réjouit d'apprendre qu'un deuxième volume est en préparation, qui couvrira la période 1948-1968.

René BEAUPÈRE

The Church for Others, Genève, World Council of Churches, 1967, 135 p., 4,80 f. s.

World Conference on Church and Society, Genève, World Council of Churches, 1967, 232 p., 5,80 f. s.

Le premier livre contient deux rapports préparés sous les auspices du Département d'études sur l'évangélisation du Conseil œcuménique : « L'Eglise pour les autres » (européen) et « L'Eglise pour le monde » (américain).

Le deuxième volume constitue le rapport officiel de la Conférence « Eglise et Société » organisée par le Conseil œcuménique des Eglises à Genève du 12 au 26 juillet 1966.

Au delà du cercle restreint des spécialistes de l'œcuménisme, ces deux ouvrages intéresseront tous ceux qui ont le souci de l'ouverture des Eglises au monde dans lequel et pour lequel elles vivent.

René BEAUPÈRE

Un seul monde, un seul évangile, un seul devoir. Congrès mondial sur l'évangélisation, Genève, Labor et Fides, 1967, 155 p., 6,90 f. s.

Ce volume contient (sous forme souvent résumée) la majeure partie des études présentées au Congrès de l'évangélisation, tenu à Berlin du 25 octobre au 4 novembre 1966. Cette importante assemblée de douze cents personnes avait été organisée par la revue protestante américaine *Christianity Today*, dont le rédacteur en chef Carl Henry partageait avec l'évangéliste Billy Graham la présidence des séances. C'est dire l'orientation qu'on peut qualifier de « conservatrice » de ce Congrès. Quelques lignes extraites de l'Introduction de notre ouvrage (signée, pour les délégués de langue française, de J.-P. Benoit, H. et J. Blocher, Ph. Decorvet, J.-D. Fischer, J.-M. Nicole, M. Ray, A. Thobois) la préciseront : « Depuis vingt ans, l'évangélisation rencontre un obstacle inattendu. Au prix de graves mutilations, opérées dans la révélation biblique, l'évangélisation n'est-elle pas reléguée parmi les méthodes surannées au profit d'un dialogue à établir avec le monde, ses religions et se idéologies ? Nous, chrétiens, aurions-nous à confesser un Christ devenu pour tous les hommes — et sans qu'ils aient à connaître ni repentance, ni foi, et bien sûr ni conversion, ni régération — l'auteur d'une grande fraternité humaine ? » Partisans et adversaires de la conceptions et des méthodes de Billy Graham et de ses émules trouveront dans cet ouvrage matière à réflexion.

René BEAUPÈRE

Œkumenisches Direktorium (Konfessionskundliche Schriften des J. A. Möhler-Instituts 8), Paderborn, Verlag Bonifacius Druckerei, 1967, 140 p., 6,40 DM.

Sous la forme d'un élégant volume, voici le premier commentaire du *Directoire œcuménique* (première partie) publié à Rome en mai. Il est dû au professeur Eduard Stakemeier, directeur de l'Institut œcuménique J. A. Möhler à Paderborn et consulteur du Secrétariat romain pour l'unité des chrétiens, où il a travaillé à la rédaction de ce document. C'est dire sa compétence. En introduction on trouve une traduction allemande de l'exposé fait en italien par Mgr Willebrands, le 26 mai, pour présenter le *Directoire* aux journalistes. Le texte même de cet important document est donné dans sa version latine et en une traduction allemande.

René BEAUPÈRE

Bruce KENRICK, *La sortie du désert*, Paris, Ed. du Seuil, 1967, 222 p.

Il faut lire ce beau livre — traduit de l'américain par Annie Bernard-Loire — sur l'histoire de la paroisse protestante de East Harlem, dans le quartier noir de New-York.

L'auteur, pasteur de l'Eglise presbytérienne aux Etats-Unis, décrit de façon très vivante et directe l'expérience (à laquelle il a participé) vieille maintenant d'une quinzaine d'années de cette paroisse, neuve dans son caractère multi-dénominationnel, dans son souci d'être présente au quartier, dans son zèle à créer une véritable communauté entre laïcs et pasteurs, dans son ardeur à attaquer de front les grands drames de la drogue, des bandes de jeunes, de l'insuffisance des logements, etc. Quelques pages retiendront peut-être plus spécialement l'attention : celles où sont évoquées les difficultés provenant du caractère inter-confessionnel de la paroisse, d'autres qui évoquent la valeur de la contemplation ou de la discipline du conseiller spirituel, d'autres encore sur la présence de la Croix... Oui, un beau livre qu'aucun chrétien ne pourra lire sans se sentir profondément concerné et enrichi dans sa compréhension de l'évangile de Jésus-Christ et encouragé dans sa volonté de se mettre, au nom de cet Evangile, au service des hommes ses frères.

René BEAUPÈRE

Hébert ROUX, *Détresse et promesse de Vatican II*, Paris, Ed. du Seuil, 1967, 206 p.

Le pasteur Roux se demande si son ouvrage ne vient pas trop tard ou trop tôt ; mais il répond fort bien lui-même à l'objection : ce n'est pas trop tard car il ne s'agit plus d'un simple « reportage » sur Vatican II. Ce n'est pas trop tôt car l'auteur n'entend présenter ni une synthèse historique ni un bilan théologique complet. En réalité, le pasteur Roux — qui fut bien placé à Rome pour les recueillir — nous livre un certain nombre de « témoignages vécus » (p. 7) pour aboutir à « une réflexion interrogative et partielle » (p. 197). C'est dire que l'observateur amical et critique (au meilleur sens du mot) se donne parfois un peu de champ et pousse le dialogue

avec le catholicisme : par exemple en ce qui concerne le rôle du Saint-Esprit dans l'Eglise, ou bien la liberté religieuse, ou encore la « pauvreté » de l'Eglise (concept qu'il distingue soigneusement de celui d'« Eglise des pauvres »), etc. Aucun chrétien réfléchi — qu'il soit théologien de métier ou non — ne pourra se dispenser de lire cet ouvrage dont la fermeté et la « personnalité » sont telles qu'il ne souffre aucunement d'arriver après toute une littérature conciliaire.

René BEAUPÈRE

Jean DANIÉLOU et Jean BOSC, *L'Eglise face au monde*, Paris, Ed. de la Palatine, 1966, 210 p.

Ce dialogue entre deux théologiens est un véritable dialogue avec questions et réponses, respirant la chaleur d'un débat suscité par de successives interpellations. Il est centré sur la constitution sur *l'Eglise dans le monde de ce temps* de Vatican II et il suit ce document chapitre par chapitre.

Les deux auteurs ont des points communs que la discussion révèle avec d'autant plus d'intérêt qu'ils se cachent sous mille nuances. Disons, pour être bref, que l'un et l'autre sont plutôt conservateurs de tempérament, méfiants vis-à-vis de la « modernité », mais méfiants aussi à l'égard de tout durcissement dans leurs appréciations.

Comme on peut s'y attendre, un débat sur l'Eglise et le monde est une occasion pour un penseur protestant d'exprimer quelques réserves sur l'optimisme catholique touchant l'ordre naturel et son développement. Le pasteur Bosc ne nie pas que de bonnes choses peuvent s'édifier en dehors du christianisme, mais, des déclarations d'Eglises, il attendrait moins de bénédictions et plus de contestations prophétiques. En réciproque, il demande peu au monde de fournir aux communautés chrétiennes de quoi respirer et s'épanouir car « l'Eglise est l'Eglise du Seigneur qui accepte d'être contesté aussi radicalement qu'on peut l'être » (p. 116).

Face à ces positions, le P. Daniélou défend moins le projet d'édifier un ordre « naturel » que celui de maintenir un ordre « religieux » humain. Son inquiétude est que l'athéisme « prive la civilisation moderne d'être humaine » (p. 178). L'auteur de *L'oraison comme problème politique* se reconnaît bien ici, et son problème est celui d'unir au respect de toutes les consciences la protection d'un ordre où la masse — et donc les « pauvres » — pourront « persévérer dans une attitude religieuse » (p. 102).

Régis GEREST

René MARLÉ, *s. j.*, *Dietrich Bonhoeffer témoin de Jésus-Christ parmi ses frères*, (Coll. Christianisme en mouvement), Paris, Casterman, 1967, 161 p.

Le livre du père Marlé arrive en son temps, les traductions de Bonhoeffer allant se multipliant et son influence étant destinée encore à grandir. Il nous fournit une introduction claire, vivante et même émouvante (le sujet s'y prête assurément).

Bien que l'auteur se propose d'éviter les discussions, force lui est de prendre parti sur l'interprétation globale de *Résistance et soumission* et la signification à donner au « christianisme a-religieux », pivot des intuitions bonhoeffériennes. Le père Marlé s'élève contre les explications outrancières, selon lesquelles le prophète aurait voulu réduire la foi à ses dimensions horizontales. Rien ne fut aussi étranger à Bonhoeffer que la tendance à la « réduction » qu'il dénonça jusqu'à la fin chez Bultmann. Par contre, nous dit Marlé, « ce qui est sûr, c'est le sens très positif de sa préoccupation et de son propos. Il s'agit pour lui, tout au long de ses lancinantes interrogations, de savoir « comment le Christ peut devenir aussi le Seigneur des hommes non-religieux ». Il s'agit d'aider l'Eglise à remplir sa mission, en sortant de sa stagnation, pour s'aventurer dans « l'air libre d'un dialogue spirituel avec le monde ». Il s'agit, loin de toute polémique et de toute apologétique, de comprendre la majorité du monde « mieux qu'elle ne se comprend elle-même, et cela à partir de l'Evangile, à partir du Christ » (p. 138). Cette façon de comprendre Bonhoeffer paraît bien la bonne, et, si le père Marlé la prône, c'est que ses études sur l'ensemble de l'œuvre de notre théologien lui permettent d'arriver à des résultat sérieux (alors que trop souvent, des interprètes se contentent de quelques passages détachés de *Résistance et soumission*). On pourrait, il est vrai, se demander si l'on peut comprendre les dernières pages de Bonhoeffer en s'aidant de ses écrits antérieurs : L'ouvrage que nous présentons répond très au long à cette question, défend, non sans nuances, la thèse de la continuité. A notre avis ce qu'il dit à ce propos est décisif. Donc ce livre de vulgarisation est aussi une excellente mise au point. On le lira soit pour connaître Bonhoeffer, soit parce qu'on le connaît déjà.

Régis GEREST

André CHAMSON, *La Superbe*, Plon, Paris, 1967, 550 p., 20 f.

« Ce n'est pas un livre d'histoire, dit l'auteur dans son Avant-propos, ni ce qu'il est convenu d'appeler un roman historique. C'est un roman dans l'histoire et, surtout, une autobiographie passionnée ».

Dans cet ouvrage où la rêverie et l'imagination prennent appui sur les faits du passé et où « la passion du créateur » est équilibrée par « l'exactitude du chartiste », A. Chamson, protestant cévenol, nous conte le tragique destin d'un de ses ancêtres, « galérien pour la foi » sur *La Superbe*, tandis que dans le pays d'où il a été arraché se déroule l'épopée de la révolte des Camisards.

Cette fresque terrible ne divise pas le monde de manière simpliste en bons et en méchants : le romancier nous dépeint quelques catholiques qui sont des témoins de la lumière, en particulier le curé Jean Bion, aumônier de *La Superbe*, et Lucrèce de Montal, jeune aristocrate d'Aix-en-Provence. Cet ouvrage n'est donc pas de haine et de fureur et l'auteur a raison d'affirmer qu'il ne va pas contre les efforts actuels pour retrouver, entre chrétiens, la fraternité et l'unité.

Un certain caractère systématique dans l'ordonnance du récit, dans la rédaction, dans la manière dont les héros s'expriment, gênera

peut-être quelques lecteurs : mais ils oublieront vite ce malaise en se laissant emporter au souffle épique de ce beau livre.

René BEAUPÈRE

Paul LEUTRAT, *Les Vaudois*, Paris, Ed. sociales, 1966, 252 p.

On peut concevoir qu'un auteur soit sensible surtout à l'aspect social de l'histoire vaudoise. Dans cette perspective, le livre de P. Leutrat n'est pas sans intérêt. Malheureusement il méconnait par trop ce qu'il y a de requête proprement évangélique en Pierre Valdès, et le tableau s'en trouve faussé. C'est une gageure que de résumer la doctrine du « réformateur » lyonnais en deux pages, à partir d'un schéma d'André Billy (p. 67-69) alors que les noms de savants aussi compétents en ce domaine que Dondaine et Molnar ne figurent pas. Nous manquons de bonne littérature en langue française sur Valdès : ce n'est, hélas, pas l'ouvrage de P. Leutrat qui comblera cette lacune.

René BEAUPÈRE

Paul BORMANN, *Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus*, publication de l'Institut J. A. Moehler de Paderborn, 1965, 216 p.

La prédication, si elle est vraiment prédication de la parole de Dieu ou de l'Evangile, n'est pas simple énoncé d'événements ou d'idées, mais force, décision, jugement en acte, interpellation. Paul Bormann étudie ici comment l'apôtre Paul décrit et fait valoir l'efficacité du message chrétien. Cette efficacité est intrinsèque ; elle suscite la foi, mais, avant même la foi, les paroles évangéliques sont lourdes de réconciliation, de justice et peut-être de condamnation. Elles rendent présents les biens du salut, les événements salutaires et même la personne de Jésus qui « y resplendit de la gloire du Père » et se révèle « eikôn tou Théou ».

L'exégèse qui fait la trame de ce volume est assez inspirée de l'école « existentialiste ». Jamais cependant on n'y tombe dans l'excès de réduire la portée d'un texte à sa qualité de rencontre avec l'événement qui sauve, en négligeant son contenu conceptuel ou historique. Peut-être regrettera-t-on la crainte excessive qu'a l'auteur de sortir de son rôle de professeur d'Ecriture Sainte, car ce qu'il nous dit de l'activité vivante de la Parole auprès des hommes et dans le monde aurait besoin d'être prolongé par des références à la vie actuelle du chrétien. Il me semble également que certaines démonstrations sont un peu longues et entachées de répétitions. Le mal n'est pas très grand cependant ; l'ensemble reste concis et donnera au lecteur un bon exemple de ce qu'un exégète catholique peut tirer des recherches les plus actuelles sur un thème essentiel.

Régis GEREST

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 1er trimestre 1968

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XVI (1967)

ENSEMBLES

EDITORIAUX

ARTICLES

CHRONIQUES ET DOCUMENTS

BIBLIOGRAPHIE

DISCOGRAPHIE